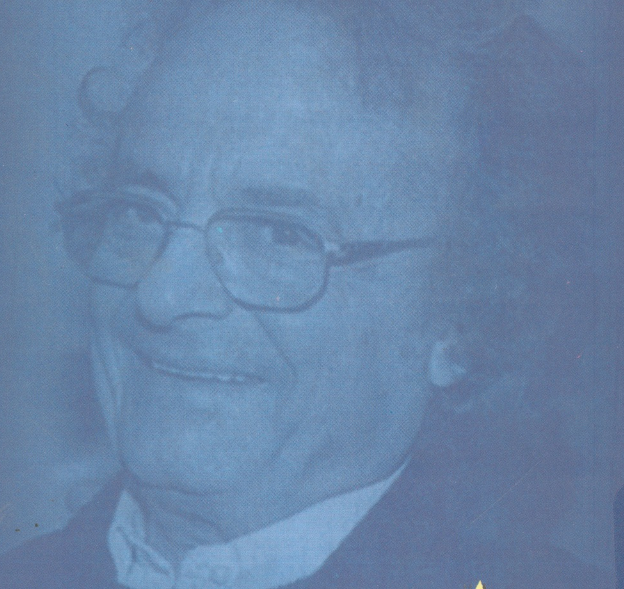
صقر أبو فخر



حوار مع أدونيس

الطفولة، الشعر، المنفى

حوار مع أدونيس : الطفولة ، الشعر ، المنفى / حوارات
صقر أبو فخر / مؤلّف من فلسطين مقيم في لبنان
الطبعة العربيّة الأولى ، ٢٠٠٠
· حقوق الطبع محفوظة

المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
المركز الرئيسي :
بيروت ، ٥٤٦٠ ـ ١١ ، العنوان البرقي :موكيّالي ،
هاتفاكس : ٨٠٧٩٠٠ / ٨٠٧٩٠١
التوزيع في الأردن :
دار الفارس للنشر والتوزيع
عمّان ، ص.ب : ٩١٥٧ ، هاتف ٥٦٠٥٤٣٢ ، هاتفاكس : ٥٦٨٥٥٠١
E - mail : mkayyali@nets.com.jo
تصميم الغلاف والإشراف الفنّي :
سعيد سيسي ®
الصفّ الضوئي :
مؤسّسة طبارة / لبنان
التنفيذ الطباعيّ :
دار صبح للطباعة والنشر

حوار مع أدونيس / الطفولة، الشعر، المنفى

صقر أبو فخر

حوار مع أدونيس

الطفولة، الشعر، المنفى

المحتويات

تقديم

ساحر الغبار يجول في ملكوت الريح

اسمه عليّ.

واسمه أدونيس أيضاً.

لم يختر أسمه الأول ولا مكان ولادته الأولى. لكنه اختار، بنفسه، أسمه الثاني مثلما اختار بيروت مكاناً لولادته الشعرية الثانية. وهذا الفتى الذي وُلد بين شجرات الزيتون وشتول التبغ، ثم غادر قريته مترحلاً بين الشعر والحب والسياسة والثورة والمدائن، ما زال شريداً لم ترسُ سفنه في مرفأ بعد.

وجهه كطفل. وشِعرُه نبوءة.

الشعر عنده انفجار متواصل في تصدعات زمنية متتابعة، ورحلة إلى أقاليم المجهول كي يكشف الشاعر ما لا يعرف، لا لكي يقول ما يعرف؛ إنه محاولة لقول ما يتعذر قوله.

كأنه قديس بربري أو نبي مطرود أو إله معزول. خاطب نفسه مرة قائلاً: «عليّ، أردتَ أن تجوهر العارض». ثم انثنى إلى مغامرته السحرية الشائكة والشائقة. ومذ راح يصنع من العارض جواهر، فلق في الصدوع صدوعاً وأشعل في هذه البيداء نيراناً، وضوّع في تلك القفار أشعاراً.

هذا هو اسمه.

وهذا هو عليّ الذي غيّر معنى الشعر، وعلى يديه صارت القصيدة كشفاً وفتحاً ورمحاً.

❀ ❀ ❀

ولد في «قصّابين»، تلك القرية الوادعة في الشمال السوري التي يخضوضر الزيتون فيها طوال السنة، وتتماوج شتول التبغ بالأخضر في المواسم الربيعية. في هذه القرية عاش عليّ بين أزقتها الموحلة وفي بيوتها المتربة الغافية الخرساء التي «لا تعلنُ شيئاً إلا الغياب». الدخان، في تلك المنازل الصامتة، هو الاشارة الوحيدة إلى الحياة. ولياليها الشتائية الطويلة مرصودة لذم الزمان وقراءة الأشعار ورواية السِيَر، وأحاديث المواسم والغلال، والإغفاءات المتعبة والهرر المسترخية، وأخبار الجن والعفاريت والوحوش، وتذكر الموتى، والأحلام الموحشة.

منذ يفاعته كان عليّ لا ينفك يَقيلُ تحت شجرة الزنزلخت العتيقة التي تفرش أغصانها على البيت والمصطبة. هنا كان «علوشي» يبني عرزاله ويعتزل للقراءة وإنشاد الشعر. ومنذ طفولته وهو مفتون بسحر الغموض وبالكلمات الغريبة. كان يلعب ساعات طويلة بالحجارة يبني منها أشكالاً ويهدمها ثم يعيد بناءها. وعندما كانت والدته تسأله عما يفعل كان يجيب: «عم عمّر بابور حكيم». لم يدرِ أحد ماذا يعني بعبارة «بابور حكيم»، فهو لم يكن رأى باخرة أو سيارة حتى ذلك الوقت. (خالدة سعيد، «صفحات خاصة من سيرة عامة»، الملحق الأدبي لجريدة «النهار»، بيروت، ١٩/١٠/١٩٩٦).

طفولته سر. وكلماته سحر. وقصائدة رماح. يقول في كتابه «فاتحة لنهايات القرن»: «هذا العالم سجن ومهمة الفنان الأولى أن

يقوض جدرانه». وحاول أدونيس أن ينخر جدران هذا السجن برماح قصائده وأن يهدم ويعيد البناء. غير أنه اكتشف أن ثمة مستويين لتغيير العالم: إما بالسياسة أو بالفن. السياسة تغيِّر العالم مباشرة، لكنها، وهي تغيِّر تشوِّه وتشقق وجه الأرض. أما الفن فيعيد بناء هذا العالم ويجعله جميلاً أخاذاً. وحين يعيش الإنسان الرؤيا الفنية ببهائها وألَقها ونشوتها فإنه هو نفسه يتغير. وإذا تغير فإنه يؤثر في الواقع وينخر بشاعته. وبهذا المعنى فإن الفن يغير، لكن بعد اختمارات طويلة.

❀ ❀ ❀

ظهر أدونيس في سورية في الفترة التي كان فيها نزار قباني يهز رتابة الشعر التقليدي هزاً عنيفاً، ويخلخل مواقعه الثابتة. وفي تلك الأثناء كان بدوي الجبل وعمر أبو ريشة وسليمان العيسى ونديم محمد يجاهدون لإعادة الاعتبار للقصيدة الكلاسيكية ذات المصراعين التي ذَوَت ثم ماتت بموت بدوي الجبل. ولعل رحيل عمر أبو ريشة ونديم محمد ومحمد مهدي الجواهري ومصطفى جمال الدين كان شاهداً على أفول مرحلة كاملة من الشعر العربي.

أطلق أدونيس شرارة الحداثة المعاصرة في الشعر العربي، فكان حدسه يعانق تطلعه إلى الحرية والتغيير والإبداع. ومنذ البداية رأى أن الثقافة ليست مجرد استعمال جديد للغة بقدر ما هي تجديد لها. والمعرفة والحداثة، بهذا المعنى، كفاح؛ أي أنهما لا تُعنيان بتفسير العالم أو الحياة أو الانسان إلا لغاية أساسية: تغيير العالم والحياة والانسان. (أدونيس، «مواقف»، افتتاحية العدد الأول، تشرين الأول ١٩٦٨).

تأثر أدونيس، في تجربته الشعرية، بخمسة مصادر هي:

١ ـ الشعر العربي الكلاسيكي ولا سيما المتنبي وأبو العلاء المعري وأبو نواس.

٢ ـ الحركة الصوفية وأفكارها ورؤاها، أي بالكتابة الصوفية لا بالشعر الصوفي.

٣ ـ الفكر اليوناني ولا سيما الفيلسوف هيراقليطس.

٤ ـ الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه وما يمثله من غضب ورفض وتمرد وعنفوان.

٥ ـ المعرفة العلمية والتفكير العلمي المعاصر.

لا يمكن الولوج في المغامرة الشعرية لأدونيس والإيغال في المناخ المتلاطم لقصيدته وفي أفقها اللانهائي، من غير امتلاك معرفة لغوية وأدبية عميقة وثقافة راسخة في التاريخ والتراث والتصوف، وذائقة شعرية راقية، فضلاً عن الاتكاء على المعارف النظرية والفكرية المعاصرة؛ لأن العالم الشعري لدى أدونيس كثيف كالعطر حيناً ولطيف كالغيم أحياناً. إنه متعدد الأصوات والمستويات في آن، ومتراكب كالطبقات الجيولوجية؛ فلا تمحو طبقةٌ طبقة، بل أن كل طبقة هي بناء على ما قبلها وتمهيد لما بعدها وتأسيس لانبثاق جديد.

دشن أدونيس تجربته الشعرية في أواخر الأربعينات. وما كادت سنة ١٩٥٤ تطل حتى كان ينشر على الناس قصيدة «الفراغ» التي اعتُبرت، وقتذاك، علامة فارقة في تجربته الشعرية المديدة، فبشّرت، هذه القصيدة، بشاعرية مميزة وحساسية شعرية مختلفة. غير أن مشروعه الشعري ما كان له أن يكتمل أبداً، لأن الرؤيا الشعرية عند أدونيس ليست دائرة لتقفل محيطها على نقطتها الأصل، بل أفق لا نهاية له، وفضاء مفتوح على قراءات متعددة، حيث القصيدة لديه لا تنفك تنمو في سديم بلا نهايات. إنه انبثاق ملتهب يطلق في أرجاء هذا السديم بروقاً مدهشة وعواصف جامحة ولغة وارفة وأحلاماً بهية ووعوداً تخلب الألباب.

راح أدونيس يرسِّخ ملامح التجديد في شعره منذ أن نشر في سنة ١٩٥٧ قصيدة «البعث والرماد». لكن شعره المصفّى تجلى، أكثر ما تجلى، في «أغاني مهيار الدمشقي»؛ ففي قصائد هذا الديوان صارت اللغة رمزاً وما عادت أداة إيصال بلا بلاغة أو حتى بلاغة لا تصل. وعلى يديه تحولت اللغة الشعرية من مجرد مفردات مرصوفة أو عبارات متراصفة أو كلاماً متراكباً، حتى صارت رحيق الكلام المكتوب. أما الشعر المقطّر حقاً فانجلى، أكثر ما انجلى، في ديوان «مفرد بصيغة الجمع»؛ ففيه صارت القصيدة لا حروفاً يسقط البصر عليها، بل عطر يسري في مسامات الحس كالهمس، ويتسرب خفيفاً إلى الفؤاد. ومع أن السالكَ في دروب «الكتاب: أمس المكان الآن» يحتاج جهداً لاجتياز شعابه، فإن الشعر فيه صفا وراق حتى صار نقياً كدموع الفجر في قريته قصّابين.

❀ ❀ ❀

أفكاره ومواقفه خلافية دائماً. هكذا كان شأنه في مجلة «شعر»، وفي قصيدة النثر، وفي الموقف من التاريخ والتراث، وفي الحداثة والعصر والسياسة. ومع أن أفكاره ومواقفه صارت سلطة بقوة الشيوع، إلا أنه تحاشى، دائماً، أن يتكلم بسلطان أو كمن يقدم أجوبة؛ فهو ما فتىء يعرض أسئلة ثاقبة ذات بصيرة وتبصر، ثم ينثني إلى الخوض فيها باحثاً ومنقّباً ومحللاً وصاحب رؤيا. وفي معمعان هذا العناء تراه يومض بالأجوبة من غير إفصاح أو تفصيل، أو يضيء مثل قديس بربري مترحل في قفار الزمن، أو يتوهج بالصمت مثل راءٍ وثني قديم.

عندما نشر كتابه «الثابت والمتحول» أثار نقيعاً وعجاجاً لم تهدأ غبائره بعد، وقامت عليه قيامة العالم القديم وكائنات الكهوف كلها وبعض التقدميين من ذوي النيات الحسنة. هاجمه الشيوعيون أمثال

حسين مروة ومهدي عامل (حسن حمدان)، واتهموه بالهيغلية. وهاجمه بعض المثقفين السوريين القوميين ناعتين إياه بالشيوعية. وتصدى له الاسلاميون فاتهموه بالماركسية حيناً وبالسورية القومية حيناً آخر. وهذا الهجوم الذي تقاطر عليه من جميع الجوانب كان يؤكد، بشكل قاطع، إنه مفكر ديالكتيكي وعقلاني مستقل تماماً عن الايديولوجيات والعقائد والمذاهب كلها؛ فالثابت عنده هو النظام العربي بمؤسساته الراسخة وأجهزته الموروثة وعناصره التكوينية. وهذا النظام مرتبط، عضرياً، بالدين وبالتأويل المؤسسي للدين. بينما المتحول لديه هو المعارض والهامشي الذي يرفض كآبة هذا الكون وبشاعة هذا التكوين ويتطلع إلى تحويل وجه العالم وتأسيس جمال جديد في الحياة والمجتمع. الأول يمثل قوة الهيمنة والاستبداد، والثاني يمثل قوة التجديد والعدالة. على أن تسمية الثابت والمتحول ليست إلا اصطلاحاً لم يكن منه بدٌّ، كما يقول، للتفسير والايضاح. فالثابت لم يكن ثابتاً دائماً، والمتحول لم يكن متحولاً دائماً، بل كان هناك، دوماً، تبادل في المواقع وجدل عميق بين هذين العنصرين. لكن هذا الجدل لم يُفضِ، في كثير من الأحيان، ولا سيما عند المنعطفات التاريخية الحاسمة، إلى تحولات راديكالية تنزع نحو الحداثة، لأن المجتمع العربي قائم على فكر وقيم وبنى مناقضة، في جوهرها، للحداثة. لذا كان من المحال، تقريباً، تحديث المجتمع العربي بثورة جذرية. وهذا الاحتمال غير ممكن إلا من خلال سيرورة طويلة تدشن عملية متدرجة لتقويض هذه البنى التقليدية الرابضة على أجسادنا وفوق رؤوسنا كعمائم تركية أو كثعابين هندية ملتفة.

•

لم يكتف حراس النواويس العربية القديمة بمهاجمة أدونيس، بل استنفرت في وجهه جوقة من أنصاف المتعلمين الذين لم يُثبتوا، يوماً، أي مقدرة في مضمار الثقافة والإبداع، بل أثبتوا، دوماً، مقدرة

مشهودة على التمسح بأعتاب الحكام والتمرغ في غبائرهم، والانكباب على معاجنهم والكيد لأقرانهم. ما كان هؤلاء، يوماً، مثقفين نقديين يناطحون الظلم ويحرضون على الاقتصاص من الظالم، بل نعال لسلاطين هذه الأمة يأكلون من قدورهم ويضربون بسيوفهم. وفي هذا العماء الكبير الذي يلف العالم العربي، وبعد أن اكتملت الفضائح العربية، وهي أكثر من أن تحصى، بالفضيحة الكبرى حيث ظهر أن الجميع سائرون نحو استسلام تاريخي لعدوهم التاريخي، استيقظ، فجأة، بعض أصحاب الأوهام القومية المهزومة، ليتخذوا من خرافة التطبيع دريئة واهية يطلقون عليها سهامهم المثلومة. إن التطبيع(*) بات اليوم مجرد تهمة ساذجة تلوكها مجموعات لا علاقة لها، في الأساس، بالثقافة.

لم يتكلم أدونيس مرة واحدة على التطبيع قبل مؤتمر غرناطة سنة ١٩٩٤، لا ضده ولا معه. وهو يرى أن التطبيع بين العرب واليهود لا شأن له به؛ فهو قائم، منذ القدم، على مستوى النص القرآني والنص التوراتي. وهو موجود في الأصل، في التاريخ الديني للجماعتين الاسلامية واليهودية. وعلى الرغم من ذلك فإن أدونيس ضد التطبيع، بالمعنى الذي يُحكى عنه اليوم. إن موقف أدونيس معروف لمن له أذنان ويسمع ولمن له عينان ويقرأ، فهو ضد التطبيع حتى داخل اللغة الواحدة، ففي ذلك، بحسب رأيه، مقبرة للغة، فكيف يكون الحال بين لغتين وثقافتين. (السفير، ١٢/٣/١٩٩٦).

❁ ❁ ❁

(*) وقعت قرعة «جماعة مقاومة التطبيع» مؤخراً على سميح القاسم. إن هذه الجماعات تحتاج، دائماً، إلى فريسة. تماماً مثلما تحتاج السلطات العربية المستبدة إلى جلاد وكاهن وشيخ. وأحد رموزها، فخري قعوار، الذي اشتهر بعبادته الاستبداد؛ لم يتورع عن زيارة سلوبودان ميلوسيفيتش وتأييد طغيانه. لقد توهمت الزرازير أنها صارت شواهيناً. فيا للعجب!

لا يسعى أدونيس نحو جائزة نوبل البتة. إنه يسعى إلى أمر مختلف: إلى كتابة مختلفة. وأسمح لنفسي بالقول، إن جائزة نوبل جديرة بأن تسعى هي إليه؛ فهذا الشاعر المتصوف المتمرد ظهر، دائماً، كأنه نيزك غريب ساقط من كوكب مجهول. إنه مسكون بألم حقيقي يعتصر مكامن الإبداع في روحه الوثابة. تراه مترفعاً عن سفاسف الأشياء وأسافل الناس وتفصيلات الحياة اليومية، لكنه يضج بالرغبة في امتلاك العالم شعراً وتقطيره في نقطة عطر واحدة.

في بيروت، بين منزله القريب من كلية الآداب في الجامعة اللبنانية، ومقهى «الباي روك» Bay Rock في الروشة، بينما كنتُ أقبسُ الكلمات من بعض نيرانه وأغسل الوجه المتسخ لهذا العالم ببعض أشعاره، جرى هذا الحوار.

١

القرية والطفولة
والارتعاشات الأولى

* في ديوانك «قصائد أولى»(*) كتبتَ: «صلاة إلى الضيعة» و«أغنية إلى الطفولة»، وها أنت تودع نهاية هذا القرن فتمضي آخر صيف له في ضيعتك «قصّابين»(**). هل تستجيب لنداء الطفولة؟ وكيف تفسر هذا الحنين إلى الأماكن الأولى؟

ـ حنيني إلى الطفولة مزدوج وله وجهان. الوجه الأول أنه حنين مَن لم يعش طفولته قط، بل إنه حنين مَن شعر كأنه وُلد رجلاً منذ البداية. لأنني، منذ طفولتي، كنتُ أعمل في الحقل. أشتّل وأحصد وأزرع وأشارك أهلي في قطاف الزيتون. مباشرة، منذ طفولتي، شببتُ كواحد من الناس العاملين في الأرض. لذلك لم أشعر بطفولتي كما يشعر بها، تلقائياً، الأطفال غيري. إن حنيني، إذن، هو حنين شخص لم يعش الطفولة كما يعيشها أطفال اليوم، أو حتى كما كان يعيشها أبناء الناس جميعهم تقريباً، أو كما هو متعارف عليه عن معنى الطفولة. والوجه الثاني لهذا الحنين المزدوج هو حنين من فَقَد طفولته نهائياً. كأنك تعطى شيئاً مرة واحدة ثم تفقده نهائياً وإلى الأبد، من

(*) بيروت: دار مجلة شعر، ١٩٥٧.

(**) قصّابين هي قرية الشاعر، تقع في الشمال السوري بجوار مدينة جبلة التاريخية في منطقة اللاذقية. أورد الشاعر اسمها مرات كثيرة في قصائده، ولا سيما في ديوانه «مفرد بصيغة الجمع».

غير أن تتمكن من استعادته البتة. لذلك أحاول أن أستعيد الطفولة تخيلاً من جهة، وكي أكتشف كيف كنتُ أعيش من جهة أخرى. وأعتقد أن الشيخوخة هي نوع من طفولة ثانية.

نعم. ثمة حنين مزدوج، وفقدان مزدوج أيضاً. وهناك، في الوقت نفسه، تطابق مزدوج؛ تطابق الشيخوخة مع الطفولة. الشيخوخة التي تتخيل هذه الطفولة كي تستلهمها أو حتى تكتب شيئاً من خلالها. إذن، هناك نوع من الحنين، ليس هو التطابق والتلاقي بين الشيخوخة والطفولة فقط، بل المصالحة أيضاً. أقول: «لتكن هذه الشيخوخة طفولتك التي فقدتها».

هناك ما أود أن أشير إليه وهو أن من المهم جداً أن يتمكن الإنسان، بسليقته، من أن يكتشف المسافة التي قطعها بين ما كان وما صار، بجميع تعرجاتها ومشكلاتها وتعقيداتها. أعتقد أن هذه النقطة هي من المسائل الكبرى التي يفتقدها أي واحد منا، لأن هذا الحنين إلى الماضي، الموجود في ثقافتنا دوماً، هو حنين إلى أفكار، وحنين إلى أشياء مشتركة وعامة. غير أن هذا النوع من اكتشاف الذات، في مسيرتها الطويلة، منذ البداية وحتى ما صارت إليه، نادر جداً وقليل في المجتمع العربي. لذلك استغرب كيف أن أدب الاعترافات وأدب الذكريات وأدب البوح ما كان شائعاً لدينا البتة. ثم إنني أعتقد أن الحنين إلى الطفولة يضمر نوعاً من الكفاح ضد الموت، لأنه سلاح آخر لمجابهة الموت وللتقليل من شأنه؛ فالطفولة مسألة شخصية بحتة لا يشارك فيها أحد أحداً، أما الموت فهو مبتذل وعام للجميع. وهذا النضال الشخصي الحميم ضد هذا المشترك المبتذل هو المُضْمَر بقوة في حنيني إلى الطفولة.

* لم تعش طفولتك بتفصيلاتها البهية إذن. كنتَ تعرضتَ

للموت في النهر القريب من قريتك في ذهابك مشياً إلى المدرسة(*) ثم إيابك منها. أتحن إلى القمباز والنهر والشجر وشتول التبغ؟

ـ طبعاً، طبعاً. هذا يعني الانتقال بسؤالك من العام إلى الخاص إلى جزئيات الأشياء. أنا أرى أن القمباز، الذي ينحسر استخدامه الآن مع الأسف، والشجر وشتول التبغ وجميع الأشياء اليومية في ذلك الوقت هي عناصر أساسية في تكوين الطفولة. وفي إمكاني القول إنها نوع من الكتابة، بل نوع من الكتابة شبه الثابتة وإن تغيّرت. فالشجر كتابة طبيعية باقية، وحتى لو مات الخط الأول فيها فالخطوط تتواصل. هذه العناصر التي هي كتابة الطبيعة جزء أساسي من الطفولة. لذلك فأنا أحن إليها باستمرار. وحينما أذهب إلى القرية، بين وقت وآخر، أحاول أن أعيش هذه الأشياء الضائعة، فأروح أتكلم معها وألبس القمباز وأسير في الطرق التي كنت أسير عليها، إذ من غير هذه العناصر الأساسية أشعر أن اللوحة التي أتحرك فيها ناقصة. ثم أن هذه الأمور، بتمازجها مع البعد التاريخي، تمثل عناصر من الذاكرة الشعبية أيضاً. فأنا لا أستطيع أن أتذكر شجرة الزيتون مثلاً إلاّ في سياقها، أي الناس. التذكر هنا ممتزج بحياة البشر. عندما أتذكر القمباز يتراءى لي الفلاحون جميعهم وهم يلبسونه. هذه الأمور تتجاوز كونها عناصر شخصية لصيقة بطفولة شخص معيّن، فتصبح نوعاً من الرمز الشعبي ونوعاً من الذاكرة التاريخية.

* كتلميذ ريفي يلبس السروال والقمباز في مدرسة اللاييك بطرطوس، هل انتابك الشعور بالتمايز الطبقي أو الظلم الطبقي أو بالخجل؟

(*) كاد النهر يأخذه في يوم شتائي غزير المطر بينما كان عائداً من مدرسته البعيدة جداً إلى البيت. وكانت هذه الحادثة سبباً في تركه المدرسة.

ـ الحقيقة التي أعجَبُ منها اليوم، هي أنني لم أشعر، على الإطلاق، حينما التحقت بمدرسة اللاييك بأي نوع من الخجل. بل، على العكس، شعرت بزهو كبير وبنوع من تأكيد الهوية كفلاح فقير لم يستطع الدخول إلى المدرسة بسبب تواضع قدرات أهله المادية، ولأسباب موضوعية أخرى أيضاً؛ فلم تكن هناك مدارس في القرى في تلك الحقبة، وأقرب مدرسة كانت تبعد نحو ساعة من الزمن سيراً، وهي من المدارس النادرة آنذاك. فذهابي إلى واحدة من أهم المدارس الأجنبية في ذلك الوقت، أي اللاييك، ووجودي فيها بالقمباز أشعرني بنوع من توكيد الهوية، وعزز لدي اليقين بأن الفلاح أيضاً يستطيع أن يصل إلى أرقى مكان معرفي في بلده. وهذا ما جعلني أشعر بنوع من الزهو. ولو حاولت الآن أن أقيس هذه الواقعة مجدداً، أي لو أنني تجردت مباشرة من القمباز وانسجمت مباشرة مع أبناء الآخرين الذين كانوا يرتدون اللباس المدني، أعتقد أن شعوري كان اختلف على الأرجح.

أذكر أنني حزنت حينما ارتديت البذلة، أول مرة، لأسباب عديدة. فاعتبرت أن هويتي تغيّرت، ولا سيما أن ارتدائي البذلة دخل في سياق آخر من الثياب لا أعرفه، وبدوت شبه حائر وشبه ضائع، خصوصاً أنها كانت البذلة الأولى التي ارتديتها، مع أنها لم تكن خاصة بي تحديداً. فأنا لم أذهب إلى الخياط ليخيطها لي بحسب مقاسي، وإنما أرسلها إلي شخص آخر، فكانت فضفاضة قليلاً. ولم تتوافر لي إرادة اختيار اللون أو الشكل. أي أن البذلة الأولى فُرضت علي فرضاً. وربما، منذ تلك اللحظة، بدأ كرهي للثياب المدنية التي لا أطيقها إلاّ في أحوال استثنائية. فأنا لا أطيق ارتداء بذلة كاملة مع ربطة العنق إلاّ استثنائياً.

من جهة ثانية، لم يكن لدي إحساس بالتمايز الطبقي، بل لم

أكن أعرف ما معنى كلمة طبقة. كان التمايز بين الواحد والآخر قائماً على الذكاء والعلم والأخلاق؛ هذا هو المقياس. لم تكن المكانة الاجتماعية أو الثروة المادية هي المقياس، فقد كان من الممكن أن تشير إلى هذا بأنه غني وإلى ذاك بأنه فقير. ولكن كون هذا غنياً وذاك فقيراً لا تأثير له في التراتبية الثقافية أو التراتبية الأخلاقية. فالأمر المهم هو الأخلاق الحسنة والذكاء، ثم يقال بعد ذلك «إن الله رزقه وأعطاه مالاً». كانت الآية معكوسة عما هي عليه اليوم. ومعيار التفاضل بين شخص وشخص أو فئة وفئة هو الذكاء والأخلاق. ربما بسبب هذه الثقافة لم أشعر أنني مضطهد طبقياً مع أنني فقير حقاً. لم يكن لدي هذا الشعور إطلاقاً، ولعلي كنتُ مؤمناً بأن تلك الحال مجرد مصادفات تاريخية، ويمكنني أن أتبوأ، بفضل عقلي وثقافتي وعلمي، مرتبة جديرة ولائقة. إذن، كان الإحساس بالثروة والمال مجرد إحساس بشيء يستطيع أن يوفر للإنسان القدرة على القيام بأشياء معينة فقط، لكن لا يمنحه أي قيمة. لذلك كان شعوري يدلني على أن هذا هو حظي من الحياة، لكن نضالي يجب أن يتجه إلى تغيير هذا الحظ حتى أخلق لنفسي مصيراً آخر.

* لا أظنك تعتبر القرية هي الأصل النقي والفردوس المفقود، أو أنك تعتبر المدينة عرَضاً فاسداً. ليست حياة الأرياف في العالم العربي جديرة بالإعجاب بتاتاً، ماذا فعلت بك المدينة؟

- المدينة مجرد أفق آخر. لأنني كنت أربطه، باستمرار، بأفق القرية. كنت أقول إن المدينة درجة أخرى في الطريق الذي أريد أن أسلكه. المدينة تمنحني إمكاناً إضافياً، وتوفر لي المزيد من الإمكانات لافتتاح طريقي. لكن لم يكن لدي شعور بأن المدينة تختلف، نوعياً، عن القرية، لأنه لم تكن لدينا، في الواقع، مدينة بالمعنى الدقيق للكلمة. كانت لدينا تراكمات من المنازل وتجمعات للبشر. حتى أن

التركيب البشري للمدينة تراه منقسماً بطريقة عجيبة: جزء من المدينة لطائفة وجزء آخر لطائفة أخرى. كأنها مجموعة من التراكمات المتجاورة غير المتجانسة. وأعتقد أن المدينة العربية لا تزال، في معظمها، هي هذا الركام الذي لم يقدر على بناء مدينة بعلاقاتها المدينية المنسوجة بإحكام. ثم ان البراءة الطبيعية الموجودة في القرية بدأت بدورها تتلاشى. أستطيع أن أتصور أريافنا كلها في جميع مناطقنا العربية، فلا هي مدينة ولا هي قرية. إنها مزيج بلا ملامح يسير في سقف من العلاقات والقيم لا جذور له. وأعتقد أن هذا الشأن هو سبب الضياع الاجتماعي. فالمدينة عندي، باختصار، ليست إلاّ أفقاً لإمكانات أخرى لا توفرها القرية بتاتاً.

* نعود إلى طفولتك. لم ترَ سيارة أو راديو قبل الثالثة عشرة، لكنك، في ما بعد، رحتَ تدعو، ولا زلت تدعو، إلى الحداثة بإصرار عجيب. أترى وشيجة بين الفتى الذي عاش في قصّابين وبين الشاعر الذي حلم بتغيير العالم؟

- شعوري بالإختلاف وبانعدام الإمكانات المادية في طفولتي آنذاك، على الرغم من تفوقي في التعلّم وفي طلب المعرفة، وأقول هذا من غير تواضع زائف، هو الرابط الأساسي الذي طالما ربط حياتي منذ نشأتي فلاحاً وابن فلاح، بشخصي الآن كداعية حداثة، كما تقول. والفرق بين وضعي الأول ووضعي الثاني هو فرق في الدرجة وليس في النوع. لأنني، منذ بدايتي في القرية، كنت أشعر بنوع من التميّز المعرفي، وأطمح إلى أن يكون الإطار الذي أتحرك فيه في مستوى معرفي لائق حتى أتمكن، أنا نفسي، من أن أتقدم بالتدريج. إنك لا تتقدم قط إذا كنت عارفاً في محيط من الجهل. إنك تتقدم كثيراً إذا كنت عارفاً في محيط من المعرفة. حينذاك تصبح التباينات معرفية، وتصبح أوضح ويصبح النمو طبيعياً أكثر. والفكر

الحقيقي لا ينمو في محيط من الجهل أو في محيط من اللافكر. الفكر الحقيقي ينمو في محيط من الفكر مثله. ثم إن هناك بعداً آخر يتصل بالأخلاق؛ أنا لا أعتقد أن من يقود الطائرة ليقصف هيروشيما أو أي قرية أخرى أكثرْ حداثة، بالمعنى الإنساني، من فلاح بسيط يحرث حقله يومياً. الحداثة، في نهاية المطاف، ليست هي الشكل الخارجي وحده، وإنما هي كذلك بعدٌ إنساني وأخلاقي.

غير أن الحداثة اليوم صارت، في بعض وجوهها، استئثاراً واحتكاراً بدلاً من أن تكون مسؤولية فكرية ومسؤولية إنسانية. وإخال أنه إذا نزعتَ الجانب التقني من مجتمعات كثيرة (إذا كان جائزاً مثل هذا التجريب الذهني) وقستَ هذا المجتمع على أي مجتمع طبيعي غير تقني لرأيتَ أن جسد الإنسان في المجتمع غير التقني هو في مستوى الطبيعة وفي مستوى الكون مع أخلاق أعلى وأرفع من هذا المجتمع التقني. فأنا لا تغرّني ولم تغرّني في حياتي مظاهر التقنية. التقنية عظيمة إذا عبّرت عن روح وعن معنى وعن دلالات عظيمة.

* تعلمت الفرنسية سنتين فقط في مدرسة اللاييك بطرطوس. واليوم أنت تحاضر بالفرنسية حتى في فرنسا نفسها. كيف تكونت هذه المعرفة، وما قصّتك مع الفرنسية؟

- منذ طفولتي كنتُ مسكوناً بهاجس تغيير مصيري. كنت مسكوناً بالأفق الذي يتيح لي أن أقيس نفسي فيه وأن أغيّر. وكان هذا الأفق هو الآخر. أشعر أن الآخر يتيح لي هذا الإمكان ويتيح لي تحقيق هذه الرغبة. الآخر الذي يعطيك إمكانية التغيير كان داخلاً فيّ منذ طفولتي. كنتُ أرى أن كل واحد لو بقي داخل ذاته، وأدار ظهره للعالم، فسيبقى كل واحد في بيته وكفى. كوني مسكوناً بالآخر جعلني أنظر إلى اللغة الفرنسية بوصفها آخر. إذن، تعلُّم هذه اللغة هو جزء ليس من رغباتي فقط وإنما جزء من مصيري أيضاً. وبهذا

المعنى، ومنذ البداية، كنت أفكر أن الآخر عنصر مكون للذات. حتى أن الآخر ليس عنصراً مكوناً فقط، بل إنه عنصر يتيح لي أن أكتشف ذاتي أيضاً. لا يمكن أن تعرف نفسك معرفة حقيقية إلاّ عبر الآخر. وبهذا المعنى كان شعوري منذ البداية على هذا النحو. ولا أزال أعمق هذا الشعور وأعمق هذا الاتجاه. ولذلك كان بودلير أول شاعر قرأته. وكم أتمنى لو أن النسخة التي أعطاني إياها أحد الأصدقاء لكي أقرأها ما زالت موجودة معي حتى الآن. لكنها ضاعت، للأسف، مع أوراق كثيرة. كنت أراجع تقريباً كل كلمة في القاموس. كل كلمة فرنسية وإلى جانبها الكلمة العربية. إن مجرد رؤية الكتاب الآن تعد وثيقة كبرى لدي ومتعة كبرى. لكن، للأسف، ضاعت. تعلمت الفرنسية هكذا. بعد سنتين من الدراسة الفرنسية وضعت نفسي مباشرة أمام كبار الشعراء عبر الترجمة الفرنسية. قرأت كبار الشعراء أمثال بودلير وريلكه ونيتشه وهنري ميشو وبول فاليري ونوفاليس وبيارجان جوف وغيرهم بهذه الطريقة.

* أصدقاء الطفولة، من هم؟ هل لمعوا مثلك في الحياة؟ أين صاروا اليوم؟

- المسافة التي أوجدتها المصادفات بيني وبين أصدقاء الطفولة، مسافة قاسية جداً. فهي أبعدتني عنهم كلياً. هم ظلوا حيث هم وأنا غيّرت مكاني. أنا حزين جداً لهذا التنائي. أتلفّتُ إليهم الآن فأرى أن بعضهم مات، وبعضهم ما عدت أراه، ولا أعرف أين صار، وبعضهم يعمل بنجاح. بالأمس، مثلاً، التقيت أحد أصدقاء الطفولة في البحرين واسمه نبيل السخن. إنه يدير مدرسة ناجحة جداً. وحين التقينا صار يبكي وأنا أبكي(*). هو فلسطيني ولد في نابلس على ما

(*) بكى أدونيس مرتين: عندما تذكر أصدقاءه وعندما كان يتحدث عن السجن.

أظن. لم ألتق في حياتي شخصاً أجمل وأنبل من هذا الصديق. التقيته في بيروت (أعتبر هذا اللقاء كأنه من أيام الطفولة لأنني لم أره منذ ٣٠ ـ ٤٠ سنة). لا بل في دمشق. تعرفت إليه في دمشق (حتى هذه الأمور الحميمة صرت أنسى بعض تفصيلاتها). حين أرى أصدقاء كهؤلاء، أشعر أنني لم أستعد جزءاً ضائعاً من حياتي فحسب، بل أشعر أنني كبرت بالمعنى العميق والداخلي للكلمة. أصبح لدي عنصر قوة جديد يضاف إلى حياتي. الصداقة لدي، ربما تكون، في بعض السياقات، أكثر أهمية من الحب نفسه. أنا أعتقد أن الحب بين رجل وامرأة إذا لم يكن قائماً على الصداقة فهو حب ناقص. فإذا لم تستطع أن تقول لحبيبتك ما تقوله لصديقك، بحرية كاملة، فمعنى ذلك أن في هذا الحب خللاً ما. ولا أستطيع أن أتصور حبّاً من غير صداقة. لذلك أنا أقيم للصداقة أهمية كبيرة. ولكن، للأسف، فإن أحوالنا وأوضاعنا الاجتماعية وأوضاعنا السياسية بشكل خاص، شوّهت عالم الصداقة كما شوّهت عالم الحب، إلى درجة خلقت نوعاً من عدم الثقة ونوعاً من الشكوك، وبات الإنسان الفرد مقتنعاً أنه يجب، عندما يرغب في البوح، أن يسرد حياته لنفسه هو فقط كي «ينجو بجلده». فالمجتمع، ودائماً نعود إلى المجتمع، لا يمكن أن ترى فيه فرداً صحياً مئة بالمئة، إلاّ إذا كان مجتمعه الذي يعيش فيه صحياً أيضاً. ومجتمعنا، للأسف، غير صحي. ولذلك على واحدنا أن يغفر لأصدقائه أشياء كثيرة، وعليه أن يحاول فهمهم من الداخل لا من الخارج. وأنا من هذه الناحية حريص جداً على رؤية أصدقائي في جميع سلوكياتهم وتصرفاتهم من الداخل حتى أتفهم أحوالهم وظروفهم القاسية والصعبة. لذلك لا أحكم على أحد ولا أدين أحداً، وأحاول أن أتفهم هذا الصديق أو ذاك، وأن أعيش تجربته من الداخل حتى أبني على هذا الفهم وعلى هذه التجربة أيضاً.

* ما دمنا نتكلم على الطفولة، ما قصة الفتاة التي أرادت أن تعلمها العربية وتعلّمك الفرنسية؟ هل هي الحب الأول؟ هل ما زلت تبحث عنها؟

- من غريب المصادفات، أو من غرائب حياتي، أنني في طفولتي لم أفكر في الحب قط، مع أنني أحببت إحدى فتيات القرية. أو، على الأصح، أنها هي التي أحبتني. لكن لم يكن لدي شعور بأنني في حاجة إلى الحب. كان لدي شعور بأنني في حاجة إلى شيء آخر: أن أكوّن نفسي أولاً، وأن أكوّن حياتي. هذا ما كان يشغلني كلياً. وهذه الفتاة التي تعيد تذكيري بها، عندما التقينا في اللاييك، وكان التعليم مختلطاً طبعاً، لعلها أُخذت بشكلي، وبكوني غريباً، وكان أبوها مدير مرفأ طرطوس وفي الجيش الفرنسي. تعلّقت بي. لا أعرف هل أحبتني. قالت: أريد أن تعلمني العربية وأنا أعلمك الفرنسية. ومن غريب المصادفات أيضاً أنني عندما رويت هذه الواقعة في برنامج «حوار العمر» التلفزيوني(*) سمعت هي الحديث وكانت تشاهد هذا البرنامج. ويبدو أن لها إبناً يعمل مهندساً فطلبت منه أن يتعرّف إليّ. وهو اتصل بي بواسطة أحد اصدقائه ورغب في أن يأتي ليزورني ويتعرّف إلي.

* إنها واقعة جميلة ودافئة وطريفة.

- طريفة جداً. لكن، للأسف، لم أستطع أن التقي هذا الشاب. لكن سنلتقي، بالتأكيد في زيارة لاحقة. في أي حال أنا أتمنى كثيراً أن أراها اليوم. لكن لا أعتقد أنني أستطيع أن أسمي هذه العلاقة حبّاً أول.

(*) أذيعت هذه الحلقة من المحطة اللبنانية للإرسال LBC في سنة ١٩٩٨.

* علاقتك بخالدة(*)، أتراها عشقاً؟ حدثنا عن هذا العشق؟

ـ هي أيضاً أحبتني أولاً. إن من أخطائي الكبرى أنني لم أكن مبادراً في حياتي كلها. ونادراً، حتى اليوم، أن أكون مبادراً. لأنني أعرف مناخ العلاقة بين الرجل والمرأة في المجتمع العربي. ولذلك أترك للمرأة المبادرة. كان لقائي خالدة في الخمسينات. كنا يافعَين. أنا في العشرين وهي أصغر مني قليلاً. كانت تدرس في دار المعلمات وأنا في السنة الأولى الجامعية. التقينا عند السيدة عبلة الخوري(**). كانت عبلة الخوري سيدة مجتمع من الطراز الرفيع، وكانت بارزة وجميلة.

* هي قريبة فارس الخوري؟

ـ إنها ابنة أخيه. فارس الخوري عمها. وأنا في هذه المناسبة أحيي ذكراها، فقد توفيت منذ فترة. لقد ساعدتني كثيراً. وهي التي خلقت لي المناخ الأدبي والثقافي في دمشق، وعرفتني إلى أشخاص كانوا من اصدقاء بيتها ونشأت بيننا علاقة عميقة جداً. وأنا أغتنم هذه الفرصة كي أحيي ذكراها ثانية. ثم إنها هي التي عرفتني إلى خالدة. طبعاً خالدة أيضاً جاءت من وسط فقير، لكنها كانت فتاة لامعة وجميلة. عشنا السنوات الست الأولى في المشاحنات والاختلافات، حتى أننا خطبنا ثم فسخنا الخطوبة بسبب المشاكسات العديدة والاختلافات الكثيرة. كانت أحوالنا صعبة للغاية، وكان الواحد منا يضنى، يومياً، حتى يأكل وحتى يدفع إيجار الغرفة الصغيرة التي

(*) هي خالدة سعيد زوجته وصديقته ورفيقته في مشواره الجميل.
(**) ولدت في بلدة الكفير اللبنانية سنة ١٩١٩، وأصل عائلتها من قرية عين حليا في منطقة الزبداني السورية. عملت في الإذاعة السورية سنة ١٩٤٩ وكانت أول فتاة تعمل مذيعة. وتوفيت في ١٢/١١/١٩٩٢.

يستأجرها، ولم يكن ثمة وضع يسمح لخطيبين أو لعشيقين أن يلتقيا. لكن، بعد هذه المشاحنات، انبثقت صداقة متبادلة وتعارف عميق، وبات كل واحد منا يعرف الآخر وميوله وأخطاءه وعذاباته، فتعمقت علاقتنا. وعندما ازدادت هذه العلاقة عمقاً على أساس متين من الصداقة، وكشفنا كل عيوبنا، قررنا الزواج وتزوجنا فعلاً. وأذكر أننا حين تزوجنا في اللاذقية، عند أبيها، لم يكن لدينا قرش واحد حتى ندفع رسم تسجيل الزواج أو أجرة الشيخ الذي قام بعقد الزواج، فدفع أبوها التكلفة كلها. ثم بعد أن تزوجنا صعدنا إلى ضيعتنا، «قصابين»، وأمضينا عند والدتي ثلاثة أيام. ثم في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٥٦ غادرت الشام إلى بيروت وذهبت هي إلى السجن حتى تكمل المدة الباقية من أحد الأحكام عليها. أي أننا أمضينا الفترة من سنة ١٩٥٠ إلى سنة ١٩٥٦ مخطوبين.

* كانت في الحزب السوري القومي الاجتماعي أيضاً؟

ـ نعم، كانت في الحزب. لم ترتكب جرماً وإنما كانت فترة تاريخية عاصفة وذهبت. وأنا كنت خارجاً لتوي من الخدمة العسكرية الإجبارية. وهذه أيضاً من المفارقات والحظوظ الكبرى. أنا أعتقد أن لدي سراً في حياتي يجب أن أكتشفه. كان الفارق خمس دقائق تقريباً بين مغادرتي الحدود السورية ودخولي الأراضي اللبنانية. وخلال هذا الفارق القصير أُعلن النفير العام في سورية رداً على العدوان الثلاثي على مصر سنة ١٩٥٦. أي أنني لو تخلفت خمس دقائق فقط لكان علي أن ألتحق بالخدمة الاحتياطية، ولكان مصيري كله تغيّر. هذه هي علاقتي بخالدة. وأعترف لحبنا بهذه اللحظة التي غيّرت حياتي بكاملها.

٢

الخدمة العسكرية والرحيل إلى لبنان

* تحملت مسؤولية الابن الأكبر بعد وفاة والدك سنة ١٩٥١. وتعبت كثيراً في تعليم إخوتك وفي العناية بهم. هل أدى ذلك إلى مزيد من الترابط العائلي؟

ـ أنا، بالنسبة إلى إخوتي، مثل أي أخ يحب إخوته ويحب مساعدتهم. لكن مسار حياتي جعلني، بالنسبة إليهم، أكثر من أخ. صرت رمزاً. وهذا يؤلمني أكثر مما يفرحني. يؤلمني لأنه يزيد مسؤولياتي إزاءهم. وهم تحملوا مسؤوليات كثيرة حيالي، وتعذبوا كثيراً من أجلي. تعذبوا بالمعنى السياسي. لم تكن لهم أي علاقة باتجاهي السياسي البتة. وعلى الرغم من ذلك أسيء إليهم كثيراً وسُرِّحوا من وظائفهم وتألموا كثيراً. وهذه المسألة أثرت فيّ جداً، وزادت من إحساسي بالمسؤولية تجاههم. إنه الظلم بعينه. ثمة ما هو غير معقول على الإطلاق في هذا المجتمع الذي نعيش فيه: واحد لم يرتكب أي جرم غير أنه، بالطبيعة، أخ لفلان. إذن عليه أن يتحمل جميع المسؤوليات التي تترتب على هذه الأخوة. ما هذا؟

* إنه مجتمع بدوي يحكمه عقل بدوي. إنه قانون الدم والثأر. أليس كذلك؟

ـ أعتقد أن الأمر أكثر من بداوة. أنا أحترم البداوة. ثمة شيء من الوحشية، من اللا إنسانية التي لا يسوغها أي هدف أو أي عمل

أو أي نظام. إذن، ان ما حصل معي جعلني أشعر بمزيد من المسؤولية إزاء إخوتي. ولذلك فكل ما أستطيع أن أقدمه إليهم، مالياً ومعنوياً، أقدمه فوراً. وأنا أحس، فعلاً، أنهم جزء من حياتي، ولو كان معي عشرة فرنكات أحسب نصيبهم من هذه الفرنكات العشرة. منذ البداية كنتُ، ولا أزال، بحسب إمكاناتي، أفعل هذا الأمر حتى اليوم، وأحاول، في الوقت نفسه، أن أفصلهم عني بالمعنى النبيل. فأنا أتطلع إلى أن يعيشوا مستقلّين عني تماماً، وعن أفكاري وآرائي، وأن يصبحوا، موضوعياً، مثل أي مواطن آخر. وأنا أشجعهم كثيراً على هذا الضرب من الاستقلالية. فلا أريدهم أن يقفوا معي ولا أن يؤيدوا آرائي على الإطلاق. إن علاقتي بهم، عند هذا المستوى، مثل علاقتي بأي مواطن آخر.

* ماذا عن عائلتك الصغرى: خالدة ونينار وأرواد؟ نينار وأرواد لا تظهران معكما إلا لماماً. حتى أن نينار توقع باسمها الأصلي: نينار إسبر مبتعدة عن إسمك المشهور. هل هي الرغبة في الفردانية والإختلاف، أم ماذا؟

ـ طبعاً. أنت تعرف، وجميعنا يعرف، أن الأبناء، إذا كان اسم أبيهم مشهوراً، بشكل أو بآخر، يتأثرون لا شعورياً. اسم الأب يحجب ويلغي. لذلك إذا درس الإنسان أحوال أبناء العظماء ومصائرهم، وأنا بالطبع لا أقيس نفسي بهؤلاء العظماء...

* أنت شاعر عظيم يا أدونيس. لا شك في ذلك. وهذا رأيي ورأي الكثيرين جداً من ذوي المعرفة والبصيرة والذائقة الأدبية.

ـ ... إذا درس الإنسان أحوال هؤلاء يجد أن الأبناء، إذا بقوا في ظل آبائهم تمحي شخصياتهم. ولذلك فإن العديد من أبناء هؤلاء العظماء لم يلمعوا لأنهم لم يغادروا ظلال آبائهم، ولم يطوروا أي

حضور حقيقي وخاص بهم. وأنا شخصياً لم أعش مع ابنتيّ كأب. وهذا الأمر له جوانبه السيئة أيضاً. ومنذ البداية حاولت، مع خالدة، أن نربي ابنتينا باستقلالية كاملة. كل واحدة لها شخصيتها المستقلة وحضورها المستقل. لذلك كنت صديقاً لهما أكثر مما كنت أباً. لكن هذا، أيضاً، له جوانبه السلبية، فهما لم تعيشا معي كأب، بل عاشتا معي كصديق، وافتقدتاني كثيراً في لحظات الأبوة. غير أن خالدة كانت تعوض هذا الفقدان. ولذلك لدى نينار وأرواد شعور بالأمومة أكثر مما لديهما، كما أظن، شعور بالأبوة.

إن هذا الأمر جيد، لأنه يزيد في قوة الذات لديهما ويزيد في حضورهما كشخصين مستقلين. ربما للأمر وجهان. ولكني في عمق أعماقي حين أحاول أن أكون أباً أحزن قليلاً، لأنني لم أُعطِهما من الأبوة ما يكفي. ولكني حيث أنظر إليهما نظرتي إلى أفراد أحرار أكون سعيداً جداً لأنني ساعدتهما على أن تصبحا حرّتين ومستقلتين عني كلياً. وفعلاً هما مستقلتان بشكل كامل عني. وعلى هذا المستوى فالأمر يسعدني تماماً.

* كيف أمضيت الخدمة العسكرية؟ كيف تسرد حياتك في السجن في تلك الأيام؟

ـ بإخلاص كامل، لا أستطيع السرد. لأن الصورة التي أدخلها فيّ أنطون سعادة(*) عن المجتمع الذي كان يسميّه المجتمع السوري العربي، صورة مثالية. وحين أتذكر الفترة التي عشتها في السجن،

(*) مؤسس الحزب السوري القومي الاجتماعي وشخصية فذة وأحد كبار المفكرين العرب في هذا القرن. ولد في ضهور الشوير في ١٩٠٤/٣/١ وأعدمته السلطات اللبنانية بعد محاكمة شكلية في ١٩٤٩/٧/٨ بتهمة الإعداد للثورة على النظام.

والفترة العسكرية إجمالاً، وهي سجن آخر أيضاً، تلجمني عن الكلام عليها هذه الصورة التي زرعها أنطون سعادة. لأنني، حتى اليوم، لم أستطع أن أكتشف كنه الخسّة ومدى الإنحطاط والوحشية التي توافرت في تلك الفترة التي عشتها. لذلك لا أستطيع أن أرويها بتفصيلاتها. لكن ذات يوم يجب أن أروي، للتاريخ، ما حصل معي. الآن، أرجو أن تعذرني. نعم. لا يمكن أن تتصور مدى وحشية تلك الفترة ومدى لا إنسانيتها. ومع ذلك سأروي لك قصة تشير، رمزياً، إلى ما أقوله: كنت، بعد خروجي من سجن المزة(*)، أخدم عند جسر بنات يعقوب(**) على الحدود مع فلسطين المحتلة. لم أستخدم السلاح في حياتي قط، وكنت مجرداً من السلاح باعتباري، ربما، معادياً للسلطة القائمة حينذاك. وأتاني الضابط المسؤول يوماً وقال لي: «يجب أن تقوم بدورية في الليل على الحدود بيننا وبين إسرائيل عند جسر بنات يعقوب». قلت له: «طيّب. سأقوم بهذه المهمة. لكن أنت كضابط ومسؤول عسكري كيف تسمح لنفسك أن تسلّم مسؤولية الدورية المؤلفة من تسعة أشخاص أو سبعة (ماعدت أذكر) لشخص لا يحمل سلاحاً ولم يتدرب على استخدام السلاح وهو لا يستطيع أن يستخدمه في أي حال من الأحوال»؟. فقال لي بصوت جاف: «بدّك تطلع دورية، يعني بدّك تطلع دورية». قلت له: «طيّب سأنفذ الأمر». وكانت المفاجأة أن جنود الدورية همسوا لي بل «وشوشوني» قائلين:

(*) سجن مشهور يقع في منطقة المزة بدمشق.

(**) جسر يصل الأراضي السورية بالأراضي الفلسطينية. وفي خدمته عند هذا الجسر كان أدونيس بلا مهمات عسكرية، فاغتنم الفرصة وقرأ بالفرنسية كلاً من ريلكه وماكس جاكوب وأبولينير ورينه شار وجيمس جويس، وهناك كتب قصيدة «مجنون بين الموتى» التي نشرت في العدد الأول من مجلة «شعر»، ومعظم قصائد الحب التي ظهرت في ديوانه «قصائد أولى».

«لا تخف. ولا يهمك. نحن معك»(*). علّموني كيف أقوم بمهمات الدورية. ومنذ ذلك الوقت صرت أميّز بين المؤسسة والنظام وبين البشر والأفراد. الأفراد إجمالاً، ممتازون، لكن الذي يخرّب نظام الأشياء هو السلطة ومؤسساتها. صرت أنظر، إيجابياً، إلى الفرد العربي. فالفرد، في حد ذاته، ممتاز. لكن المسؤول عن خراب الوطن وتخريب الأفراد هو النظام الذي هو نواة الفساد والإفساد والتخريب، بل المعطّل لكل قوى المجتمع أفراداً وجماعات. وأرجو، ذات يوم، أن أروي، بالتفصيل، هذه المرحلة من حياتي التي دامت سنتين والتي تعادل دهراً بالكثافة وبغنى التجربة فيها. وأرجو أن أتمكن من أن أستخرج شيئاً إيجابياً من هذه العناصر السلبية التي عايشتها كلها في فترة وجيزة.

* ما قصة خروجك من سورية وارتحالك إلى لبنان؟

- بعد تسريحي من الخدمة العسكرية كان من المحال أن أبقى في سورية في ذلك الجو المضطرب. كانت سورية، في ذلك الوقت، لا سجناً مادياً فقط بل كانت كذلك سجناً فكرياً وروحياً. وكنت أشعر أنني إذا بقيت في دمشق ولم أخرج فكأنني أحيا في قبر. هذا هو العامل الذي دفعني إلى الخروج من دمشق مهما كانت النتائج. وساعدني الحظ وخرجت من مكان كان مقبرة بكل معنى الكلمة وعلى جميع المستويات.

(*) هنا أيضاً دمعت عينا أدونيس مجدداً. إن عيني أدونيس تدمعان حينما يتذكر المواقف النبيلة.

٣

أنطون سعادة واللقاء الساحر

* التقيت أنطون سعادة مرتين، كيف تتذكره الآن؟

- التقيته مرة في اللاذقية في سنة ١٩٤٧ عندما كان في زيارة إلى المدينة. والتقيته مرة ثانية في سنة ١٩٤٩، قُبيل وفاته، في مكتبه في بيروت. قصة اللقاء الأول هي أنني كنت طالباً وعضواً في الحزب السوري القومي الاجتماعي، وكنت بارزاً كطالب يكتب الشعر. نظمت قصيدة في اللاذقية وكان سعادة مسروراً جداً بالقصيدة. وما أذكره أنه كان جميلاً وجذاباً ومتواضعاً جداً بخلاف ما يشاع عنه أو يقال عنه أو يُعرف عنه. هناك جانب حنون فيه، بل جانب إنساني متعاطف وعطوف جداً. لقد سحرني حقاً. لكن لم أكن أعرف كيف أتحدث معه في الشؤون الفكرية والفلسفية والسياسية إطلاقاً. هذا عن اللقاء في اللاذقية. أما لقائي إياه مرة ثانية في مكتبه في بيروت، فمناسبته أن نادي العروة الوثقى(*) نشر إعلاناً عن مسابقة موضوعها «اليتيم». وكنت، مصادفة، في الصف الأول الثانوي، ولم أكن نلت البكالوريا بعد. قرأت الإعلان في الجريدة وكتبتُ القصيدة وأسميتها «اليتيم» ثم أرسلتها إلى مقر النادي في الجامعة الأميركية. وأتذكر أن

(*) المنبر الثقافي لجمعية العروة الوثقى في الجامعة الأميركية في بيروت. وكان ينشط في مناخ هذه الجمعية عدد من القوميين العرب أمثال قسطنطين زريق ووليد الخالدي وجورج حبش ورامز شحادة وبرهان الدجاني وهاني الهندي وأحمد الخطيب.

رئيس جميعة العروة الوثقى كان، يومذاك، الدكتور محمد يوسف نجم. وللمصادفة أيضاً فازت القصيدة بالمرتبة الأولى. فدعيت إلى بيروت لاستلام الجائزة وإلقاء القصيدة في حفل أقيم لهذه الغاية في الجامعة الأميركية. فرح القوميون السوريون كثيراً وعلقوا الزوبعة على قميصي، وراحوا يتفاخرون بي كرفيق لهم. وكنت، وقتذاك، في الثامنة عشرة. وعندما اكتشف محمد يوسف نجم وأعضاء جمعية العروة الوثقى أنني سوري قومي حاولوا أن يمنعوني من إلقاء القصيدة إذا أصررت على إبقاء الزوبعة. غير أن القوميين، من جهتهم، كانوا كثراً وأعدادهم وفيرة، وأصروا على وجود الزوبعة، وأنا كنت ضحية بين الفريقين ولا رأي لي في هذه المسألة. لم أكن أستطيع القول إنني أريد نزع الزوبعة، فأنا عضو في الحزب، ولا أستطيع الاذعان لرأي الجمعية. وحدثت مشكلة كبيرة جداً في الجامعة الأميركية، وتدخل الدكتور قسطنطين زريق(*) وانتهت المشكلة بأن ألقيت القصيدة وبقيت الزوبعة. الآن أتذكر وأضحك من الخلافات الشكلية التي كانت تحصل كثيراً في أجواء المفكرين والأحزاب. وأعتقد أن مثل هذه الخلافات الساذجة ما زالت تحدث، على المستوى الطقوسي الشكلي مع الأسف، حتى الآن، ولم يتمكن أحد من تجاوز ذلك إلى الدخول في جوهر القضايا. إذن، عندما التقيت سعادة بعد هذه الحفلة فرح كثيراً بالطبع. وكانت هي المرة الثانية التي ألتقيه فيها. الغريب أنني أتذكره في المرة الأولى أكثر مما أتذكره في المرة الثانية. والغريب جداً أن رؤيتي له في مكتبه تبدو، اليوم، شبه غائمة. حتى أنني لا أتذكر

(*) مفكر سوري معروف، ولد في دمشق سنة ١٩٠٩ وترأس الجامعة السورية. جاء إلى لبنان سنة ١٩٥٢ احتجاجاً وفراراً من تحكم العسكر بالسياسة وتولى، لاحقاً، رئاسة الجامعة الأميركية في بيروت بالوكالة. اشتهر بكتاباته عن القومية العربية، وتوفي في ٢٠٠٠/٨/١٢.

هيئته وهو وراء مكتبه. بينما في اللاذقية أتذكره أكثر. أنا أستغرب هذا الشيء. ولا أعرف السبب.

*لعل دهشة اللقاء الأول تترك انطباعاً أعمق وأشد رسوخاً.

- ربما. لا أعرف. لكن انطباعي الباقي عنه أنه شخص ساحر.

* كان يمتلك كاريزما هائلة بحسب ما يمكن استنتاجه من تاريخ الحزب.

- بالطبع. كان ساحراً.

* كيف تلقيت نبأ إعدام أنطون سعادة؟

- أيضاً ثمة أمر غريب في هذا الحدث. القضايا الكبرى لا تؤثر فيّ ولا أنفعل إزاءها، بشكل مباشر. عندما مات أبي لم أبكِ. كلما ابتعدت المسافة بيني وبين الحدث الكبير يزداد تأثري. لكنني لا أتأثر في اللحظة ذاتها أبداً. عندما مات أنطون سعادة بدا لي موته، للوهلة الأولى، كموت رجل عظيم في سبيل قضيته. لم أشعر بصدمة إعدامه وغيابه. لكنني أحسست بهذا كله مع الوقت. كلما مرّ الوقت صرت أشعر بالحدث أكثر فأكثر. ومع الوقت، وبالتدريج، تطور لدي شعور ملتبس (والموت نوع آخر من الحياة) فحواه أن موت سعادة كان مهماً جداً له هو، وللحزب أيضاً، وللمعنى الاجتماعي. بعبارة أخرى أنه يجب أن يكون المجتمع في غنى داخلي، بحيث يموت شخص عظيم من أجل فكره. وهذا ما نفتقده كثيراً في مجتمعنا. لذلك كان شعوري نحو إعدام سعادة أنه مات قبل أوانه، فهو كان بدأ يعطي خلاصة فكره.

* هذا يحاكي مفهوم البطل في الاسطورة التموزية.

- بهذا المعنى يجب أن يكون هناك أشخاص يموتون من أجل أفكارهم.

* من أجل تجديد الفكرة أو إحيائها. أليس كذلك؟

ـ من أجل تجديد الفكر والمجتمع معاً.

* ماذا بقي من أنطون سعادة فيك؟

ـ ربما ما سأقوله هنا ليس إلاّ تأويلاً. فإذا أخذت أنطون سعادة كنص تاريخي (وكل نص عظيم تكمن عظمته ليس في ما يقوله مباشرة أو في ما يظهر منه مباشرة فقط، وإنما في ما يتيح لنا أن نقوله أيضاً. وبقدر ما يكون النص قادراً على استيلاد أسئلة يكون نصاً عظيماً حتى لو لم يقل هذه الأسئلة بشكل مباشر)، أقول: يمكن أن يكون ما سأقوله تأويلاً قائماً على هذا النص الذي صار تاريخاً والذي اسمه أنطون سعادة. باقٍ فيّ منه، أولاً، هاجس التغيير المستمر، وهاجس التقدم نحو الأفضل. وباقٍ، ثانياً، مفهومه عن السلالة والعرق. فهو لديه مفهوم استخدمه للرد على بعض التيارات التي كانت تضفي على العروبة طابعاً عرقياً. وكانت حتى التسميات لديها مثل «الشعب العربي في سورية» لها هذا الطابع. كأن سورية مجرد إناء أو مجرد مكان والعرب مجرد مقيمين في هذا المكان. وهذا يضمر أن هناك أناساً غير عرب في سورية، وكأنه يضمر، بالتالي، أنهم مستعبدون وخاضعون بشكل أو بآخر. وسعادة، كرد على هذه الأمور كلها وكرد على الطائفية وعلى كل ما يمت إلى العرقية بصلة، ابتكر مفهوم «السلالة التاريخية». أي أن في هذا المجتمع سلالة تاريخية تتألف من جميع العناصر المهجنة. وهذه الكلمة استعملها البعض، للأسف، بصفة التحقير ومرادفة للشعوبية، أي بذهنية نبذ الآخر غير العربي. ولكن كلمة التهجين كلمة نبيلة جداً، وأعتقد أن لها قيمة كبرى، ويجب الإلحاح عليها. أن شعبنا مؤلف عن عناصر متعددة ومتمازجة منذ القدم وقبل الفتح العربي. صار العرب جزءاً من هذا المزيج، ولم يصبحوا المزيج الغالب إلاّ بالثقافة. هذا ما كان يقوله أنطون سعادة، أي أننا مزيج تاريخي، لكن ثقافتنا عربية ولغتنا عربية

والطابع الأخير لهذا المزيج عربي. ولكن لا يجوز أن ننسى العناصر التاريخية الموجودة قبل الفتح العربي. هذا أيضاً باقٍ عندي منه. وهذا جعلني أُصرُّ على الانفتاح على الاخر. نعم. يجب الانفتاح بشكل مطلق على الآخر. والانفتاح على الآخر، ثالثاً، يعني أن لا شيء منتهياً. فالبعد الذي استلهمته من سعادة هو مفهوم اللا نهاية في كل شيء. لا شيء ينتهي. لا شيء نقف عنده ونقول إنه اكتمل. ينطبق ذلك حتى على مفهوم الوطن. كل شيء متحرك وكل شيء لا نهائي. القصيدة دائماً لا نهائية، والمجتمع لا نهائي، وجميع أفكارنا لا نهائية. واللانهائية تضمر أن هناك أخطاء يجب أن نغيرها في مسارنا اللانهائي. بقي فيَّ منه أيضاً، رأيه في أن الأدب يجب أن يكون منارة لا مرآة.

* هو إذن ضد نظرية الانعكاس المبتذلة والمشهورة التي سادت ردحاً.

ـ نعم. إذا كان الأدب انعكاساً فهو لا يقدّم شيئاً، بل يعمل على إعادة إنتاج ما هو موجود، حتى حينما تكون إعادة الإنتاج متقنة تبقى دون الأصل الذي أعيد إنتاجه. الشجرة مهما كان رسمها عظيماً فهي أروع وأهم من الرسم. والأدب ليس انعكاساً وإنما هو بناء. الأدب هو أن تبني عالماً آخر ولا سيما أن اللغة مهما كانت رفيعة ومهما سيطر عليها الشاعر فلا تعبّر عن المشاعر ولا تعبّر عن العواطف، وإنما تعبّر عن مظهر منها أو جزء منها. إنما اللغة يمكنها أن تبني عالماً آخر. إذن، أنا ميّال إلى أن تكون اللغة وأن يكون العمل الأدبي بناءً وليس مجرد تعبير.

من هنا كان رأيي أن الموضوعات، مهما كان نبلها، لا تصنع شاعراً. وأهمية الموضوع ليست هي التي تصنع أهمية الشاعر. فلا بد أن يكون، في الأساس، شاعراً كبيراً، بموهبته وتجربته. وثمة نقطة أخرى، فالفكر مهما كان صادقاً (ويجب أن نقيس صدقه على الواقع)

فهو متغير أيضاً. لأن مادة الفكر هي الواقع. وبما أن الواقع حركة متغيرة باستمرار فالفكر يجب أن يتغيّر بتغيّر الواقع. طبعاً هذا شيء يختلف قطعاً عن الانتهازية. أنا أتحدث بالمعنى العميق لمقاربة الواقع والانطلاق منه باستمرار. ولذلك أحياناً يمكن أن تنطبق فكرة ما على الواقع ولكن الأحداث تأتي لتغيّر جميع المعطيات. إذاً يجب ألا نبقى عند الفكرة بل يجب أن نغيرها. وأعتقد أن العرب، والإسلام نفسه، مارس هذا الأمر بالناسخ والمنسوخ، ومارسه المفكرون الإسلاميون بعد الناسخ والمنسوخ بالتأويل أيضاً. وهذه الحيوية الفكرية التي يجب أن نقيسها دائماً بحيوية الواقع هي التي ظلت عالقة بي من أنطون سعادة. والشيء الأخير الباقي هو أن القاعدة الأساسية للمجتمع يجب أن تكون القاعدة الفكرية. فمجتمع بلا ثقافة وبلا فكر حي وخلّاق لا معنى له. حتى السياسة إذا لم تكن قائمة على فكر خلّاق وثقافة خلّاقة تكون سياسة لا قيمة لها. ومجموع هذه العناصر المستمدة من سعادة لا زالت تفعل في حياتي الفكرية وفي ثقافتي مثلما تفعل الإشعاعات. وأعتقد أنها عناصر مهمة جداً في كل عمل فكري في المجتمع العربي.

* لماذا، إذن، تركت الحزب السوري القومي الاجتماعي؟

- الكلام السابق يمكنه أن يفسّر تركي الحزب. تركته عندما بدأ يتحول إلى مؤسسة كبقية المؤسسات ويحمل جميع أمراضها. وعندما صارت المؤسسة عند القيادة أهم من الفكرة، وصارت السلطة أهم من الحزب، مثلها مثل جميع التجارب في التاريخ. أنا أعتقد أن الأساس في انهيار الاتحاد السوفياتي ليس الأزمة الاقتصادية، لأن هذه الأزمة ممكن حلّها أو التعايش معها، بل طغيان الدولة على الثورة وأسبقية السلطة على الفكرة، بحيث بات كل شيء من أجل الدولة ومن أجل السلطة بدلاً من أن تكون السلطة أو الدولة من أجل كل شيء.

فالحزب صار من أجل المؤسسة ومن أجل السلطة وليس العكس. حين بدأ هذا التحول أصبح هناك احتقار للفكر. والغريب أن الحزب الذي قام على الثقافة لم يستطع بوصفه مؤسسة، أن يؤسس مجلة واحدة لها معنى ثقافي خلال خمسين سنة. بينما استطاع أفراد انتموا إليه أن يؤسسوا، بوصفهم أفراداً، بعضاً من أهم المجلات العربية في القرن العشرين.

* تحوّل الفرد إلى أداة مهمتها الوحيدة أن تؤدي إلى غاية، وما عاد الإنسان هو الغاية.

- نعم. ولأجل هذا قررت ترك الحزب.

٤

البدايات والمؤثرات الأولى

* ما المؤثرات الأولى التي أسهمت في تكوينك وتشكيل وعيك؟ وكيف تحول الفلاح فيك إلى رجل أسس لتيار حداثي جارف؟

ـ المؤثر الأول هو، طبعاً، أبي. كان أبي فلاحاً، لكنه كان قارئاً ممتازاً ويكتب الشعر أيضاً. وأبي، في المناسبة، لم يكن شيخاً وإنما شُيّخ لفضله وعلمه وتميّزه في القرية. لذلك صار هو وحده الشيخ، أما نحن، أبناؤه، فلا نرث المشيخة. وذروة التكريم في منطقتنا أن يصبح المرء شيخاً. بفضله تعرفت، أولاً، إلى الشعر العربي وتعرفت إلى الشعر الجاهلي وإلى الشعر العباسي بشكل خاص. وأتذكر أن المتنبي والمعري وأبو تمام وأبو نواس وامرؤ القيس كانوا من خبزنا اليومي. وأتذكر، في الليالي، عندما يأتي ضيوف إلينا كان والدي يطلب مني أن ألقي بعضاً من محفوظاتي الشعرية. لم تكن هناك أحجية إعرابية، وما أكثر الأحاجي في العربية، إلاّ أعربها. طبعاً نسيت الآن الكثير من القواعد. لكن أعتقد أنني لا أخطىء في اللغة. نسيت علم العروض، لكنني لا أخطىء في الإيقاع أبداً. هذا هو المؤثر الأول: مناخ الشعر العربي ثم التصوف وشعراء التصوف. كنت أقرأ، إلى جانب الشعر العربي، نصوص المتصوفين بلا استثناء. كنا نوصي على كتب المتصوفة أو نستعيرها ثم نلتهمها قراءة. والصوفية هي المؤثر الثاني، فثمة في داخلي بعد ديني بمعنى ما. لكن هذا البعد الديني تحول إلى بعد كوني، وبعد طبيعي، وبعد وجودي. ثم أن فكرة المرئي

واللامرئي جاءت من الباطن والظاهر. وهذا مؤثر أساسي لا يزال قائماً حتى اليوم. تحول هذا المؤثر، بالطبع، وصار أغنى وأوسع لأنه ارتبط بالثقافة الغربية وبالتيارات المرئية واللامرئية في الثقافة الغربية، وبالسوريالية خصوصاً، وبحركة التغير التي وصفها هيراقليطس مرة بعبارته المشهورة: «إنك لن تعبر النهر مرتين»، فإذا عبرته في المرة الأولى يكون الماء على حال، وإذا عبرته في المرة الثانية تكون الحركة غيّرت حال الماء وهويته الأصلية. وإنك لواجد بدايات هذا الجدل بين المرئي واللامرئي وبين السكون والحركة في طفولتي. والشيء الآخر الذي أثر فيّ هو طريقة التفكير القائلة إنه إذا كان هناك معلوم في العالم ومقابله هناك مجهول، فإن المعرفة الحقيقية ليست معرفة المعلوم بل معرفة المجهول. وقد سكنني هاجس المجهول منذ بداية الطفولة، علماً أن هذا الضرب من التفكير والهواجس مضاد للمعرفة التقليدية التي كانت سائدة في مجتمعنا وفي ثقافتنا. يقول التقليد السائد في الإسلام إن من المرغوب فيه البحث في المعلوم وترك المجهول. أنا، على العكس، كنت أترك المعلوم وأبحث في المجهول.

* إذن، لعل الخَصيبي والمنتجب العاني والحسن المكزون السنجاري والنفري ومحيي الدين بن عربي(*) هؤلاء جميعاً أثروا في شعرك؟

(*) ولد الحسين بن حمدان الخصيبي، وهو مصري الأصل، في سنة ٢٦٠ هجرية. لكنه أقام في «جنبلا» بالعراق ثم في حلب عند سيف الدولة الحمداني. اتبع الطريقة الجنبلانية الصوفية وصار رئيساً روحياً للعلويين. توفي سنة ٣٤٦ هجرية في حلب وقبره فيها إلى الآن ويعرف باسم «الشيخ يابراق». ومن مؤلفاته: «الهداية الكبرى» و«راست باش» أي: كن مستقيماً. والشيخ منتجب الدين العاني كان عالماً وتقياً وشاعراً. ولد سنة ٥٩٥ هجرية. أما الحسن المكزون فهو أمير سنجار. ولد سنة ٥٨٣ هجرية، وأسلم نفسه إلى التصوف وكتب أشعاراً مكتومة المعاني ومشبعة بالرموز والألغاز. توفي سنة ٦٣٨ هجرية ومدفنه يقع في بلدة كفرسوسة المجاورة =

ـ أثروا بنسب متفاوتة. الخصيبي، مثلاً، لم يكن شاعراً جيداً، بل كان شاعراً رديئاً جداً، وشعره شعبي وينظم أفكاره بأوزان مكسّرة. قرأته. لكن قيمته الشعرية متدنية. المنتَجَب العاني أكثر قيمة، لأن لديه شاعرية عالية، وإن كانت ذات أغراض تقليدية. وإذا كنت تأثرت به، فقد تأثرت بهذه الشاعرية وبهذه الحساسية الشعرية التي لم تكن، في أي حال، أعلى من الحساسية لدى شعراء آخرين. إن تأثيره فيّ قليل جداً. أما المكزون السنجاري فله أثر كبير، ولا سيما في موضوع الباطن والظاهر. الآن يمكنني أن أفسّره. آنذاك لم أكن أستطيع تفسيره. كيف يمكن أن يتمكن شاعر أيديولوجي من أن يقول أفكاره بشعرية عالية؟ أعتقد أنه، مع الكُميت بن زيد في العصر الأموي، يُعد من أهم الشعراء الذين نقلوا أفكارهم وانتماءاتهم وولاءاتهم بدرجة عالية من الشاعرية. للمناسبة، دأبت، منذ زمن، على الإلحاح على الشعراء الايديولوجيين أن تصل شعريتهم وفنيتهم إلى مستوى رفيع بحيث تذوب أفكارهم في حساسيتهم وشعريتهم، لا أن تبدو اللغة الشعرية مجرد أداة لنقل أفكار جامدة. إذ من غير هذا الذوبان يصبح الشعر خطابة ودعاية أكثر من كونه شعراً. بهذا المعنى أثر السنجاري كثيراً فيّ. لا أتحدث عن النفري الذي هو الآن من المقروئين جداً، ولا عن محي الدين بن عربي هذا الرجل العظيم. وأظن أنه لو وجد محي الدين بن عربي، الذي تمنع اليوم بعض كتبه

= لمدينة دمشق. أما النفري فهو محمد بن عبد الجبار النفري. توفي سنة ٩٦٥ ميلادية وله «المواقف» و«المخاطبات». ويلاحظ أن أدونيس عندما أصدر مجلته المستقلة أطلق عليها اسم «مواقف». أما ابن عربي فولد في الأندلس وتوفي في دمشق سنة ١٢٤٠ ميلادية ودفن في سفح قاسيون في المنطقة التي صارت تعرف اليوم باسم «الشيخ محي الدين». ومن مؤلفاته: «ترجمان الأشواق» و«فصوص الحكم» و«الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية». (أنظر: محمد أمين غالب الطويل، «تاريخ العلويين»، بيروت: دار الأندلس، ١٩٦٦).

في بعض الدول العربية، في الغرب لكان على الأقل بمرتبة هيغل(*) أو في مرتبة القديس توما الأكويني(**)، وهو أعظم من القديس توما الأكويني بالقياس إلى التراث الذي ينتمي إليه. أنا أفضله على توما الأكويني. صحيح أن الأكويني فيلسوف لكنه فيلسوف ديني. أما ابن عربي فهو فيلسوف كوني. فكونيته هي الأهم في فلسفته. النفري عرفته متأخراً، بعد مجيئي إلى بيروت. ولاكتشافي النفري قصة تروى. كنت، حينذاك، في منتصف الستينات أشتغل على «ديوان الشعر العربي»(***)، وكنت استعير الكتاب بعد الكتاب من مكتبة الجامعة الأميركية. وهذا الأمر كان مرهقاً. ففكرت: لماذا لا أقعد في مكتبة الجامعة واقرأ المكتبة رفاً رفاً بدلاً من كتاب كتاب؟ ولا سيما أن هناك شعراً عربياً عظيماً موجوداً في كتب الجغرافيا وفي كتب التاريخ وفي كتب النوادر. وهذا الشعر مبثوث في المصادر وهو شعر عظيم جداً. وفعلاً بدأت الدوام في المكتبة وصرت أقرأ الرفوف واحداً بعد الآخر. وذات يوم وصلت إلى رف عليه كتاب مميز، وقد أشار التجليد إلى أنه مطبوع سنة ١٩٤٥. كانت طبعة آربري، أعتقد أنها الطبعة الأولى، ومترجمة إلى الإنكليزية. فتحته وإذا بي أمام النفري. ولأول مرة أسمع به. قرأت النص العربي ولم أصدق. لم أصدّق على الإطلاق أن هناك شاعراً باللغة العربية يكتب بهذا المستوى. شيء مذهل. ثم لاحظت أن عشرين سنة مرت (١٩٤٥ ـ ١٩٦٥) من غير

(*) فريدريك هيغل فيلسوف ألماني فذ، كان له تأثير هائل في أفكار القرن التاسع عشر. ولد في شتوتغارت سنة ١٧٧٠ وأقام معماراً نظرياً هو الديكالتيك الذي أوقفه كارل ماركس على رأسه، وتوفي في سنة ١٨٣١.

(**) راهب دومينيكاني ولد في إيطاليا سنة ١٢٢٥ ميلادية، ويعتبر حجة في اللاهوت. وتوفي سنة ١٢٧٤، وله «الخلاصة اللاهوتية».

(***) صدر في ثلاثة أجزاء بين سنتي ١٩٦٤ وسنة ١٩٦٨ عن المكتبة العصرية في بيروت.

أن تمتد يد إلى هذا الكتاب الذي كان الغبار متراكماً عليه. أوقفت العمل وتناولت الكتاب ثم نزلت إلى مدير المكتبة وقلت له: تعبت من الجلوس الطويل وأريد استعارة هذا الكتاب. أعارني الكتاب، ورجعت إلى البيت ولم أنم ليلتها. قلت: هذا الكتاب ثروة. وكان مضى نحو ألف سنة ولا أحد يذكر شيئاً عن الكتاب أو عن صاحبه. لم يكن النفري معروفاً أبداً. بعد يومين أو ثلاثة عدت إلى مدير مكتبة الجامعة وزعمت أن الكتاب ضاع وأنا على استعداد لدفع ثمنه. فقال لي إن ثمنه ٧ ليرات (ربما ٥ ليرات). فدفعت الثمن واعتذرت عن ضياعه. ثم بادرت، فوراً، إلى الكتابة عنه في مجلة «شعر». وقلت ان شعر النفري طراز أول لقصيدة النثر. بالطبع احتفظت بالكتاب وهو لا يزال عندي حتى اليوم للذكرى. وصار النفري، كما تعرف، هذا الكاتب الغريب، المدهش، الخلاّق، في مستوى أهم كاتب غربي. لكن، حتى الآن، مع الأسف، أرى أن معظم الذين يتخذونه مثالاً للشعر لا يقرأونه بعمق، ولا يقرأونه بروحه أو بالأفق الذي يفتحه في التعامل مع اللغة. حتى أنهم لا يقرأون طريقة مقاربته العالم. بل أن معظم القراء يتناولونه لأغراضه الدينية. فهم لا يستطيعون تجريده من الجانب الديني لكي يروه كاتباً وشاعراً فحسب. وفي أي حال فإن هذا الأمر لا تستطيع خلقه ولكنه يُخلق مع الزمن. هذا كله أثر فيّ كثيراً، إلى درجة أنني كنت، أحياناً، استعير نصوصاً منه وأدخلها في شعري بصيغة أخرى، وطبعاً هناك مغرضون أو سذج حسبوا أنها سرقات مع أن الاستشهادات جميعها كانت موضوعة بين مزدوجين. هكذا هم البشر.

* ما أثر كتاب أنطون سعادة «الصراع الفكري في الأدب السوري»(*) في اتجاهك الشعري؟

(*) نشرت فصول هذا الكتاب الثمانية تباعاً في مجلة «الزوبعة» التي كانت تصدر في =

ـ أثّر فيّ كثيراً. لأنني بعد الكتاب، صرت أنظر إلى الشعر على أنه ليس مجرد تعبير عن العواطف والإنفعالات فقط، إنما هو رؤية متكاملة للإنسان وللأشياء وللعالم. اكتشفت هذا المفهوم، أول مرة، في كتاب أنطون سعادة «الصراع الفكري في الأدب السوري». وكان انتقالاً حاسماً من هذا الشتات العاطفي وهذا الشتات الانفعالي الذي كانت تكتب به القصائد، ولا يزال معظم الشعراء يكتبون قصائدهم اليوم هكذا، إلى موقف من العالم وإلى رؤية وإلى نوع من المقاربة. عندما تمتلك مثل هذه النظرة ومثل هذه الرؤية تتغير نظرتك إلى اللغة ويتغير تعاملك مع لغتك، وكذلك نظرتك إلى البناء الشعري تتغير هي أيضاً. هذا كان أهم ما أخذته من كتاب «الصراع الفكري». الأمر الآخر هو أنني رأيت فيه مستنداً للبوادر الأولى في الشعر العربي والتي كانت مهملة ولا يزال الشعراء يهملونها بدورهم. أي ان الشعر لا ينفصل عن الفكر. كل شاعر كبير في التاريخ كان، بمعنى ما، مفكراً كبيراً. المعري مفكر كبير إلى جانب كونه شاعراً كبيراً. المتنبي وأبو تمام وأبو نواس كلهم مفكرون كبار لأنهم أسسوا، لا لقيم جمالية فقط، وإنما لقيم فكرية أيضاً. كل قيم المدنية أسس لها أبو نواس مقابل قيم البداوة. كل قيم الجمالية المرتبطة بحساسية جديدة وبلغة جديدة أسس لها أبو تمام. ومثل هذا يمكن قوله عن المتنبي الذي صهر أفكار عصره وفلسفات عصره في شعره، تماماً مثلما فعل أبو العلاء المعري. فهؤلاء قمم شعرية وفكرية. وأنطون سعادة عزز لدي هذا الاتجاه بقوله ان الشعر لا ينفصل عن الفكر، فهو رؤية إلى العالم، وتبقى، بعدها، طريقة التعبير. يجب أن يذوب الفكر في الشعر. فالقصيدة مثل الوردة فيها عناصر النمو كلها: التربة والماء والسماد

= بيونس ايرس، بين ١٥/٨/١٩٤٢ و١/١٢/١٩٤٢ ثم صدرت، في ما بعد، في كتاب مستقل سنة ١٩٤٣.

والمناخ والضوء والهواء. لكن الوردة بعطرها في نهاية المطاف؛ فهي ليست سماداً أو تراباً أو ماء، إنها رائحة. وهنا يأتي الإلحاح على طريقة التعبير. فالشعر ليس مجرد أداة للتعبير كما تظهر في المثال التالي:

الناس في صورة التشبيه أكفاء   أبـــوهـــم آدم والأم حـــواء

هذا نوع من الفكر، لكنه ليس شعراً. يجب التدقيق والتمييز بينهما. الشعر، إذن، مثل الهواء. إنه هواء العالم. وهواء العالم ليس له حدود، فهو يعبر القارات والفضاءات والأمكنة والمناخات. والقرار العميق لكل شعر عظيم هو هذا القرار الإنساني الحضاري الواحد. لكنه يتخذ طابع اللغة التي يفصح عن نفسه فيها. نعم كان تأثير كتاب «الصراع الفكري» تأثيراً عظيماً، وأعتقد أنه لا يزال، حتى الآن، من أهم الكتب التأسيسية في هذا المجال. يكفي أنطون سعادة أنه كتب هذا الكتاب.

* نستطيع أن نقول أن الشعر ليس كلاماً بل هو رحيق الكلام.

ـ رائحة. وهذا ما يؤكد عليه المجاز. مثلاً عندما تقرأ غزلاً من غزليات الشعر العربي الذي يتناول الحبيبة وثيابها وعينيها وصدرها وخديها والشوق والحنين ولا أدري ماذا بعد؛ مثل هذا الشعر كثير جداً في الشعر العربي، فهو شعر وصفي مباشر بلا كثافة. الشعر الحقيقي هو الذي يخلق لك حتى من العلاقة رمزاً. كأن تقرأ لشاعر عربي قديم عاش في مصر اسمه الشريف العقيلي يقول وقد اشتاق لحبيبته:

ضاقت علي نواحيها فما قدرت   على الإناخة في ساحاتها القبل

عندما تقرأ مثل هذا الشعر، يصبح كل شعر الغزل المألوف من دون معنى. وعندما تقرأ لأبي تمام بيتاً يصف فيه المطر والصحو تعرف الفارق. يقول أبو تمام:

مطرٌ يذوب الصحو منه وخلفه صحو يكاد من النضارة يمطرُ

هذه الصورة تفتح لك عالماً هائلاً. وهذه الأفكار جميعها عندما تتصفى تصل إلى نوع من التعبير الذائب. تمحي الحدود بين المضمون والشكل وتصبح مثل أشياء ذائب بعضها ببعض. هذا هو الشعر.

* تأثرت بالشاعر بدوي الجبل في قصيدة «قالت الأرض»(*)، ثم ظهر أثر سعيد عقل(**) في ديوان «قصائد أولى». بمن تأثرت أيضاً من الشعراء الكبار؟

- أعتقد أن إنكار التأثر موقف خاطىء كلياً. لأنك إذا كنت حياً فأنت متأثر لا محالة. الحجر وحده لا يتأثر. وحتى الحجر يتأثر بالرطوبة. الشعر مثل الهواء، فلا يمكن إلا أن يكون هناك تأثر في كل شاعر حقيقي. غير أن لا بدايات في هذا المضمار. البدايات سلسلة غير مرئية. ولذلك فإن الجدال والاختلاف على من هو أول من كتب قصيدة النثر مثلاً، لا معنى له على الإطلاق. ليس المهم من هو الأول، المهم هو القصيدة. من الممكن أن يكون فلان هو الأول لكن قصيدته رديئة. والتأثر يكون واعياً ويكون لا واعياً في آن. التأثر الواعي جاء من الأسماء التي ذكرتها. ولكن ثمة تأثر عابر لا واعٍ في مرحلة معينة مثل تأثري بسعيد عقل ولغته، حصراً. سعيد عقل اختصر اللغة وأنجز أول قصيدة محكمة وقصيرة، وله تأثير مهم

(*) اشتهرت هذه القصيدة جداً، ولا سيما أنها نُظمت بعد إعدام أنطون سعادة في ٨/ ٧/ ١٩٤٩، ثم صدرت في كتاب مستقل (دمشق: المطبعة الهاشمية، ١٩٥٤). أما بدوي الجبل فهو شاعر كبير وسياسي ومناضل. ولد سنة ١٩٠٨ واسمه الأصلي: محمد سليمان الأحمد. ناضل ضد الانتداب الفرنسي، وعين وزيراً في العهد الاستقلالي. وتوفي في ١٩/ ٨/ ١٩٨١.

(**) شاعر لبناني يعود في جذوره العائلية إلى منطقة حوران بسورية. ولد في زحلة سنة ١٩١٢، وتميز، عن أقرانه من الشعراء، بإجادته نحت الكلام، وتفرده بلغة صافية وجديدة. أما مواقفه السياسية فكانت هذيانية. ومن دواوينه المشهورة «رندلى» و«أجمل منك لا» و«المجدلية».

في المستوى اللغوي. لكن عالم سعيد عقل الشعري ضيّق محدود ومكرر. لم أتأثر بعالم سعيد عقل الشعري بتاتاً، فأنا على هذا المستوى، نقيضه كلياً وبالكامل، وإن كنتُ، في بداياتي، تأثرت بلغته كما أشرت. أما بدوي الجبل فتأثرت بتلك الشفافية في شعره الموجودة في الشعر العربي القديم. لكن أهمية بدوي الجبل تكمن في أنه كلاسيكي تماماً، أي أنه تمكن من هضم هذه اللغة الشعرية الصافية وأعاد كتابتها في سياق آخر. بهذا المعنى أعتقد أن في بدوي الجبل من رائحة وردة الشعر العربي أكثر مما في الجواهري(*) مثلاً. ففي شعر الجواهري كثير من التقعر والمفردات الميتة والتراكيب البالية، بحيث أن عطر الوردة يبدو قليلاً جداً في شعره، على أهميته، قياساً على شاعر من طراز بدوي الجبل. غير أن الجواهري، لأسباب سياسية وأيديولوجية، كان أكثر شهرة وانتشاراً وحظوة لدى الانظمة. فهو يلامس الوقائع والايديولوجيا والأفكار والأحداث أكثر مما يلامسها بدوي الجبل. بدوي الجبل قطّر هذه الأمور كلها ومزجها بشخصه وبتجربته، وأبقى على العطر فقط. واكتشاف العطر أصعب بكثير من اكتشاف الحادث والاصطدام به. وما عدا هؤلاء تأثرت بالتجارب الشعرية في الغرب. تأثرت بعدد من الشعراء، بوعي أو بلا وعي. غير أنني تأثرت أكثر بالحركات الفكرية: نيتشه وهيراقليطس(*)، تمثيلاً لا حصراً، أكثر مما تأثرت بالشعر بحصر المعنى.

(*) آخر ممثل للقصيدة الكلاسيكية العربية. ولد في مدينة النجف بالعراق في ٢٦/٧/١٨٩٩، وأغمض جفنيه في دمشق في ٢٧/٧/١٩٩٧.

(*) ولد هيراقليطس في مدينة أفسس اليونانية في سنة ٥٧٦ قبل الميلاد. كان يقول إن العالم واحد ومتعدد في آن. ان ديوان «مفرد بصيغة الجمع» لأدونيس يقترب، في عنوانه، من مقوله هيراقليطس هذه. أما فريدريك نيتشه فهو أحد أكثر المفكرين تأثيراً في العصر الحديث. ولد في ألمانيا في ١٥/١٠/١٨٤٤ وتوفي في سنة ١٩٠٠ وأشهر مؤلفاته: «هكذا تكلم زرادشت» و«إرادة القوة».

٥

بين بيروت ودمشق
مدينة النهايات ومدينة البدايات

* تسمّي دمشق مدينة النهايات وبيروت مدينة البدايات. كيف تجد بيروت وتحولاتها بين زمنين: بيروت التي وفدت إليها في أواسط الخمسينات وبيروت أواخر التسعينات؟ ثم كيف ترى دمشق وتغيّراتها بين عصرين: دمشق التي عشت فيها في أوائل الخمسينات ودمشق التي تراها اليوم في آخر التسعينات؟ وكيف تقارن المدينتين في الثقافة والتحضر والدعة وجمال العيش؟

ـ هذا حديث يطول عدا أنه معقّد. دمشق أسميتها مدينة النهايات أو المدينة المكتملة والمنتهية، لأن أفقها لولبي، بمعنى أنها تنويع على أساسين راسخين وأحصرهما بالسياسة والتجارة. تتسع دمشق شكلاً ومساحة باطراد، لكن في جوهرها تبقى هي هي. واليوم حينما أعود إليها أرى التغيرات التي طرأت عليها منذ الخمسينات، حيث عشت في أرجائها أربع سنوات بكثافة، محصورة في المظهر فقط: ازدادت المباني وازدادت الشوارع وتوسعت، وربما صار بعضها أكثر نظافة وأكثر تنظيماً. لكن في الجوهر ما زالت دمشق مدينة تعيش داخل سور. ربما اتسع السور عن ذي قبل، لكن جميع التحولات التي حدثت فيها جرت جميعها داخل هذا السور. إن دمشق، بمعنى آخر، هي مدينة مساومة، مدينة تسوية، مدينة مساومات وتسويات لا مدينة تفجر وانبثاق وانبعاث وحيوية. بهذا

المعنى سميتها مدينة منتهية. لأن ثمة وهماً أو إحساساً عميقاً بأنها مدينة كاملة لا تحتاج أي شيء آخر، وحسبها مجرّد الحفاظ على ما هي عليه. لذلك فإن دمشق مدينة من غير الممكن أن يحدث فيها انفجار ما، أدبياً كان أم فكرياً أم سياسياً. وإذا ما حدث فيها شيء من مظاهر الانفجارات السياسية أو الاقتصادية فيكون هذا الأمر عارضاً ومركّباً عليها تركيباً طارئاً. فهو، والحال تلك، ليس آتياً من داخل ومن حيوية الداخل بل من خارج. فهي، إذن، مدينة مطمئنة ووادعة. أما بيروت فهي مدينة مختلفة ونقيض دمشق. لا هوية مسبقة لمدينة بيروت. فإذا كانت لدمشق هوية مسبقة يجري الحفاظ على هذه الهوية، فإن بيروت بلا هوية مسبقة فتدخلها كأنك تدخل أفقاً فعلاً. وهويتها تُخلق مع العمل ومع الفكر المصاحب لهذا العمل الذي يسبقه أو الذي يتقدمه. وبيروت كانت تتيح لكل جماعة أو لكل شخص إمكان أن يخلق هويته باستمرار فيما يخلق فكره وعمله. فهي، من هذه الناحية، مدينة مفتوحة وغير مكتملة. إنها مدينة البدايات. دائماً يمكنك أن تبدأ شيئاً فيها. الخطر الأكبر الآن على بيروت هو الصورة التي باتت عليها بعد الحرب الأهلية. من الصعب التنبؤ بحركة الواقع. لعل الواحد منا يستطيع أن يتنبأ على المستوى الفكري، كأن يشغل عقله في التنبؤ بمصير القومية العربية أو القومية السورية، لكن على مستوى حركة الواقع اعتقد أن من الصعب جداً التنبؤ. لذلك أخشى أن تتعرب بيروت بالمعنى الذي تحدثت فيه عن دمشق. ودمشق ليست إلاّ نموذجاً للمدن العربية الأخرى. أخشى، حقاً، أن تتعرب بيروت بالمعنى السلبي.

* أي أن تشيخ.

ـ نعم. وتتحول إلى مدينة فيها إحساس بالاكتمال، فتنكب على الحفاظ على ما هو موجود. والموجود شيء مخيف، ولا سيما حال

الطوائف. كانت الطوائف، إياها، في الماضي أقل طائفية منها اليوم. الطائفة، قبل الحرب الأهلية، كانت مفتوحة على حوارات بلا حدود. أما اليوم فالسنّي أكثر سنّية من ذي قبل، والشيعي أكثر شيعيّة من ذي قبل، وبطبيعة الحال الماروني أكثر مارونية من ذي قبل. لقد انكمش ذلك الانفتاح، وصار هناك نوع من الإنغلاق. وما يخيفني هو أن تصبح بيروت مدينة معقّدة أكثر حتى من دمشق، وأن تصبح مجموعة مدن داخل سور، ومجموعة انغلاقات داخل هذا السور. ما أقوله، هنا، من باب التخوّف لا من باب اليقين. وكما قلت فمن الصعب التنبؤ بحركة الواقع. وما يدفع الواحد منا إلى الخوف هو أنه اليوم، وأكثر من أي وقت مضى، صار الإنسان في لبنان لا يقوَّم بمواهبه الشخصية وبكفاءته الشخصية، وإنما بانتمائه الطائفي. حتى داخل طائفته يقوَّم بمدى قربه أو بعده عن زعيم الطائفة. في الماضي كان هناك مثل هذا التقويم داخل الطائفة، لكن كان ثمة نوع من الحراك والحركة داخل كل طائفة. كان ثمة تنوع وتعدد. لذلك كان هناك هامش للمواهب ذات الجدارة يمكنها أن تتحرك في متنه. وكما تغلّب دمشق تقويم الإنسان سياسياً وأيديولوجياً وتجارياً على أي شيء آخر، أي أن السياسي ـ التجاري هو ما يسيّر مدينة عظيمة كدمشق؛ وهذا، في الحقيقة، يمزّقها ويحطّمها ويخنقها، أخاف أن يخنق الطائفي ـ التجاري أي السياسي ـ التجاري بيروت أيضاً(*).

(*) يقول أدونيس: «انها لظاهرة تدعو إلى الاستغراب حقاً ألا نرى في لبنان، على الصعيد اللاهوتي، فكراً دينياً بالمعنى العميق الخاص للعبارة. فنحن لا نعثر، مثلاً، على كتاب أو بحث يمكن أن يُعد إسهاماً لبنانياً حديثاً في الفكر الديني المعاصر(. . .) فليس في لبنان فكر ديني خلاق وليس للدين حضور ثقافي يسهم في تجديد النظر وفهم الحياة ومشكلاتها (. . .)، إنما الدين في لبنان طقوس واستعادات» («ها أنت أيها الوقت»، بيروت: دار الآداب، ١٩٩٣).

* يبدو لي أن بيروت تفقد مزاياها الكوزموبوليتية.

- إذا كان يمكن القول إن المدينة تُقتل كما يقتل الانسان، فمن الممكن إن بيروت «قتلت». أقول «قُتلت» في صورتها التي عشنا فيها. من الممكن أن تتخذ لنفسها صورة أخرى. ثمة ما هو مُعرقل للرؤية. لكن يجب أن نراه بوضوح، أعني الوجود الإسرائيلي. والمفارقة في وجود إسرائيل إنها وجدت في عصر المد القومي، وفي عصر حركات التحرر الوطني والمنظمات التي قدمت نفسها بدائل من البرجوازية القديمة والإقطاعية التقليدية. أي أن إسرائيل قامت في قلب الحركة العربية التي توجهت نحو الحرية والتقدم. هذه مفارقة يجب أن نتنبه إليها. وأسوأ كوارثنا وجدت في هذه المرحلة. أي أننا في الوقت الذي بدأنا نتنفس فيه، أتتنا الغصّة وأتانا الاختناق. لذلك لا نستطيع النظر برؤية صافية وحقيقية إلى مشاكلنا إلاّ إذا كان هذا الوجود الإسرائيلي يتخلل الرؤية.

* أترى أملاً لبيروت في أن تستعيد بعضاً من نضارتها الثقافية بعد كل ما حاق بها من هذه الويلات؟

- الإنسان يجب دائماً أن يأمل. «نحن محكومون بالأمل» كما قال الراحل سعد الله ونوس(*)، أو بأمل الإرادة كما قال أنطونيو غرامشي(**). لكن أملي كشاعر أبعد بكثير من أملي كمرتبط بالمجتمع.

(*) ولد في بلدة حصين البحر في سورية سنة ١٩٤١، ويعد أحد أبرز كتاب المسرح في العالم العربي قاطبة. صارع السرطان بفروسية ونبل حتى تمكن المرض منه فصرعه، وتوفي في ١٥/٥/١٩٩٧. له: «حفلة سمر من أجل ٥ حزيران» و«الفيل يا ملك الزمان» و«الملك هو الملك» وغيرها.

(**) أحد كبار الشيوعيين الإيطاليين، ولد في ٢٣/١/١٨٩١ وتوفي في ٢٧/٤/١٩٣٧. وأشهر مؤلفاته «دفاتر السجن». وترجم له فواز طرابلسي دراستين إلى العربية صدرتا بعنوان واحد هو: «قضايا المادية التاريخية» (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧١).

* المدن في العالم العربي كثيرة، لكن الحواضر قليلة. كانت دمشق وبغداد والقاهرة، وربما الإسكندرية، حواضر مشهوداً لها. ولعل بيروت لعبت مثل هذا الشأن. لكنها جميعها خَوت وشاخت. هل ثمة حاضرة عربية اليوم؟

ـ أنا آسف أن أقول كلا. مع أن العناصر الأساسية لتكون المدن العربية حواضر، قائمة وموجودة. غير أن المؤسسة التي تسوسنا ليست في مستوى الإحساس بأهمية هذه العناصر. ولذلك صار المواطن يائساً آمناً. ونحن صرنا مأخوذين، جميعنا، شئنا أم أبينا، بالكم لا بالنوع. مأخوذون بالإستهلاك لا بالإنتاج، ومأخوذون بالسياسي العابر لا بالسياسي العميق بمعنى بناء المدينة. وأنا أخاف أن تتحول البلاد العربية في القرن الحادي والعشرين، والتي هي قارتان وحضارة عريقة، إلى مجرد موقع جغرافي.

* في هذا السياق أي المدن ترغب في أن تستقر فيها اليوم؟

ـ الحقيقة، عليّ أن أقول: لا أعرف. لا أستطيع أن أحدد.

* استطراداً أود أن أقول إن المدينة في العالم المعاصر سجنٌ للروح. ولكن من دون المدينة الصاخبة والمتوترة لا مجال للمخيلة والإبداع والتمرد. أما المدينة في العالم العربي فهي صارت سجناً للأجساد والأرواح معاً. بل هي مجرد صناديق حجرية متجاورة وظيفتها إيواء الجموع البشرية اللاهثة وراء العمل والنوم والمأكل والمشرب والمنكح. هل يغور الإبداع في حياتنا اليومية مع موت المدينة العربية؟

ـ الجواب، في السؤال نفسه، وسؤالك جواب. الآن، إذا انتقلنا من النظر إلى العمل نلاحظ أن الإنسان الفرد في المدينة العربية مشغول دائماً بتأمين الخدمات اليومية في مدينة حيث الكهرباء مشكلة

والماء مشكلة والمواصلات مشكلة والبريد مشكلة والخبز نفسه مشكلة، وكل شيء فيها مشكلة. كيف يمكن أن يكون مكان مثل هذا مدينة للإبداع؟ إنها مدينة قاتلة وخانقة. وهذه من مسؤولية السلطة وأجهزتها ومؤسساتها. لكن عندما تكون حياة المواطن، منذ قيامه حتى رقاده، سلسلة من المشكلات المتعاقبة، ومطوّقة بسلسلة من القيود، فكيف يمكن أن تنبض المدينة بالإبداع والمخيلة؟ الناس شبه موتى وهم مأخوذون بأعمالهم اليومية. لكن لو أتيح للأفراد، حتى في مثل هذه المدن، مؤسسات لحرية الابداع لكان نبغ الكثيرون. لدينا عرب نوابغ في شتى الميادين في الخارج، لكن هؤلاء لو ظلوا في بلدانهم لكانوا صاروا مثل الآخرين: مجرد كائنات مأخوذة بحياتها المعيشية اليومية. هناك خلل ما. وأعتقد أن الخلل كامن في طبيعة السلطة السياسية.

أقول باختصار إن احتكار السلطة المؤسسات والحيلولة دون قيام مؤسسات ثقافية وعلمية بمبادرات حرة، هو بين أهم العوامل التي تخنق فرص الابداع.

٦

النبوءة والتجديد والحداثة: مجلة «شعر» وقصيدة النثر

* ظهرت مجلة «شعر» كأنها سورية الجنسية أو «سورية قومية» من حيث الإتجاه. أنت ويوسف الخال ومحمد الماغوط ونذير العظمة ثم كمال خير بك وفؤاد رفقة(*) سوريّون بالولادة وسوريّون قوميون في العقيدة. هل كان للولادة وللعقيدة أثر في تكوين مجلة «شعر»؟

ـ حينما التقيت يوسف الخال في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٥٦ كان منفصلاً عن الحزب، وكان ضد الحزب بالمعنى السياسي، وكان

(*) ولد يوسف الخال في ١٩١٧/١٢/٢٥ في قرية عمار الحصن وهي إحدى قرى وادي النصارى بسورية. أصدر أولى مجموعاته الشعرية في سنة ١٩٤٤ وكانت بعنوان «الحرية». دوره وتأثيره كمنشّط أو كمحرك ثقافي، تغلبا على دوره وتأثيره كشاعر. أشهر دواوينه «البئر المهجورة». وولد محمد الماغوط في السلمية التابعة لمحافظة حماه سنة ١٩٣٤، ولجأ إلى بيروت في الخمسينات بسبب انتمائه إلى الحزب السوري القومي الاجتماعي، لكنه عاد إلى سورية سنة ١٩٦٢ بعد فشل انقلاب القوميين السوريين على الرئيس اللبناني فؤاد شهاب فاعتقل في دمشق. ويعتبر الماغوط أبرز شعراء قصيدة النثر في العالم العربي. وولد نذير العظمة في دمشق سنة ١٩٣٠ وبدأ يكتب القصيدة المرسلة منذ أواخر الأربعينات. جاء إلى لبنان سنة ١٩٥٦. وله نحو ثمانية دواوين شعرية أبرزها: «غداً تقولين كان» (١٩٥٩). أما فؤاد رفقة فولد في قرية الكفرون سنة ١٩٣٠ وساهم في الانقلاب الشعري الذي نهضت به مجلة «شعر». غير أن كمال خير بك المولود في القرداحة كان له مصير مختلف؛ فقد اغتيل في بيروت في ١٩٨٠/١١/٥ بعدما كان قطع علاقته بالشعر وانصرف إلى النضال الفلسطيني السري. له عدة دواوين مطبوعة، وترك أعمالاً لم تطبع حتى الآن.

أقرب إلى أفكار شارل مالك(*). إذن، التقيت يوسف الخال وهو منفصل عن الحزب، أما أنا فكنت لا أزال عضواً في الحزب، شكلياً وعملياً. ولهذا فلا أثر للحزب على الإطلاق بوصفه مؤسسة في تكوين مجلة «شعر». العكس هو الصحيح؛ فبعد فترة من التكوين أغراني الحزب بالإنفصال عن مجلة «شعر» وقال لي بعضهم، كراهية بيوسف الخال: تعال وانشر المجلة التي تريد. كنت أعلم أن هذا العرض مجرد إغراء. فقلت لهم: لا. أنا لن أترك المجلة. من هذه الناحية لم يكن للحزب بوصفه حزباً، أي أثر. ربما أن هؤلاء، مَن ذكرت، سوريون قوميون، فذلك، فعلاً، مصادفة تاريخية أو مصادفة موضوعية. فيوسف الخال لم يكن محط إعجاب اللبنانيين وتقديرهم إلاّ في إطار صغير متصل بشارل مالك. وهذا الإطار لا علاقة له بالأدب على الإطلاق. في البداية حورب يوسف الخال لبنانياً وحاربه غير اللبنانيين أيضاً، وحاربه الحزب السوري القومي الاجتماعي، وحورب، بطبيعة الحال، عربياً. غير أنني وقفت معه مؤكداً تضامني الكامل. الذي حركنا وجعلنا نلتقي هو هذه النواة العميقة الموجودة عند كلينا المهاجرين. كنت مهاجراً في مجتمع مختلف، وكان وصولي إلى بيروت يعني لي كأنني وصلت إلى نهاية الكون. كان أمراً غير مصدَّق. في طفولتي كنت إذا رحت إلى مدينة صغيرة مثل جبلة أو بانياس أو اللاذقية أرى نفسي كأنني صنعتُ فتحاً. إن واحداً مهاجراً وغريباً مثلي، وكان لدى يوسف الخال إحساس بأنه غريب ومهاجر أيضاً، كان مدفوعاً إلى القيام بشيء إبداعي مختلف ما دام متاحاً له،

(*) سياسي ومفكر لبناني. ولد سنة ١٩٠٦، وحاز الدكتوراه في الفلسفة من جامعة هارفارد سنة ١٩٣٧. ترأس دائرة الفلسفة في الجامعة الأميركية في بيروت سنة ١٩٥٥، وتولى منصب وزير الخارجية سنة ١٩٥٦. عرف بإنحيازه إلى الغرب وتوفي في ١٩٨٧/١٢/٢٨.

في هامش الحرية، أن يؤسس لشيء مختلف كلياً. وهذا الهاجس اتجه نحو خدمة الثقافة العربية لا الثقافة اللبنانية أو الفينيقية، كما أشاع بعضهم، ولا حتى السورية القومية على الإطلاق. بل استطيع الآن القول إن تأثير أنطون سعادة فيَّ شخصياً حركني في اتجاه شعري غير حزبي وغير سياسي. بل إن هذا التأثير هو الذي أخرجني، شعرياً، من الحزب. لكن هذه التأثرات التي أشرت إليها لا يمكن الخلاص منها إنما وُجهّت في سياق آخر. هذا في الواقع أساس إنشاء مجلة «شعر». لا فكرة أيديولوجية وراءها ولا أي انتماء البتة. وعلى العكس من ذلك تماماً، كان وراء تأسيسها الرغبة في الخلاص من أي انتماء إلاّ للشعر وللثقافة العربية فقط. وكنا، بالطبع، نميّز العروبة السياسية من العروبة الثقافية. كنتُ، ولا أزال، ضد العروبة السياسية وعروبة الدين أيضاً، لأن الدين والسياسة شيء والعمل الثقافي والفني شيء آخر. كنا حريصين على الفصل بين السياسي والثقافي حرصاً كاملاً، وكنا نحرص أيضاً، ولا سيما في التعامل مع الأشخاص، على أن نميّز عقيدتهم من شعرهم. والدليل أن أول قصيدة نشرناها في مجلة «شعر» كانت للشاعر سعدي يوسف(*)، وكان معروفاً أنه عضو في الحزب الشيوعي العراقي. ونشرنا لبدوي الجبل وهو من السياسيين التقليديين، ومن شعراء الوزن الخليلي. ولو وقعت على العدد الأول لوجدت قصائد لجورج صيدح(**) ولشعراء شيوعيين ناشئين. رسمنا الخطوط الكبرى في أول عدد من مجلة «شعر» وهي

(*) شاعر عراقي ولد سنة ١٩٣٢، وتنقل بين بغداد وبيروت ودمشق وعمان ولندن. ترجم ريتسوس وكفافي ولوركا من الإنكليزية. له أربعة عشر ديواناً شعرياً أولها: «القرصان» الذي صدر في سنة ١٩٥٢.

(**) شاعر مهجري سوري. ولد في دمشق سنة ١٨٩٣ وتوفي في باريس في ١٠/١٠/١٩٧٨. أهم كتبه «أدبنا وأدباؤنا في المهجر الأميركي» (القاهرة: جامعة الدول العربية، ١٩٥٦).

التأكيد على أن المجلة لا تعنى إلاّ بما هو شعري وثقافي وفني خالص، لكن خارج المؤسسة السياسية أياً كانت وخارج المؤسسة الدينية أياً كانت. هذا هو أساس مجلة «شعر». الآن، إن جميع ما حكي عنها وجميع الحروب التي واجهتنا كانت قائمة على نظرات خاطئة وعلى مجرد أوهام وتقديرات غير صحيحة كلية. لأن من حاربنا لم يكن يفصل بين الدين والعروبة، أو بين سياسة الأنظمة العربية وثقافة العروبة. وهؤلاء لم يتمكنوا من رؤية الثقافة ضمن هذا الإطار. وما كانوا قادرين على رؤية الشعر إلاّ كخادم لقضية من قضاياهم.

هذا هو السبب، مع حسن النية، الذي جعلهم يهاجمون مجلة «شعر» الخارجة على الايديولوجيا. وقد تأكد الآن، بعد موت مجلة «شعر»، أن هذه المجلة خدمت حركة الشعر العربي كما لم تخدمها أية مجلة عربية أخرى. وهذه تجربة حيّة يجب أن نستفيد منها. وبقدر ما يضع الفنان أو الأديب أو المثقف نفسه على مسافة من السياسة يخدم الثقافة والفن والأدب وقضيته معاً. وهذا هو جوابي عن هذه الفكرة.

* عندما صدر العدد الأول من مجلة «شعر» في كانون الثاني/ يناير سنة ١٩٥٧، كان الهدف ليس التجديد الشكلي في الشعر فحسب، بل التجديد في الرؤيا وفي الموقف من الإنسان والوجود. هل كانت «شعر» مجرد نبوءة أم أنها جاءت في سياق الإنفجار الكبير لعناصر الحداثة الجديدة التي عبّرت عن نفسها بحركات التمرد لدى الشباب وظهور اليسار الجديد والشروع في نقد العالم القديم في جميع مظاهره وتجلياته؟

ـ كانت نبوءة لكن ضمن هذا الانفجار الذي أشرت إليه. ولو لم يكن حسّ النبوءة موجوداً، لكان من الأرجح أن تموت المجلة باكراً. ولو لم يكن حس النبوءة موجوداً لما بقيت المجلة ضمن هذا المسار الانفجاري الذي هو مسار مشروعات وأطروحات جديدة لتغيير

المجتمع وللخلاص من العالم القديم. لأنك لا تستطيع التجديد إلاّ إذا اتخذت مسافة تفصلك عن القديم. مجلة «شعر»، بهذا المعنى، نبوءة في سياق الانفجار الحداثي. ونبوءتها تمحورت حول الفن والفكر. في الشعر بشرت المجلة بعدم حصر طاقات اللغة العربية الهائلة في مجرد الأوزان فقط. لأن الأوزان العظيمة التي صنفها الخليل بن أحمد الفراهيدي(*) مستقاة من موسيقية اللغة العربية. إذن، إن موسيقية اللغة العربية أوسع من الأوزان. وكما ظهر نابغة كبير مثل الفراهيدي يجب الإفساح في المجال لنوابغ آخرين ليخلقوا من موسيقية اللغة العربية إيقاعات أخرى وموسيقى مختلفة. هذا من حيث النبوءة الفنية. لذلك لا يُحصر الفن بأشكال معينة. الفن أمامه لانهائية من التشكيلات ومن التعبيرات. ولا يعني هذا، أبداً، نبذ القديم بما هو قديم. فمن الممكن التخلي عن بعض أشكال التعبير لكن لا يستطيع أحد الإنفصال عن النار وعن الشرر الذي هو وراء هذه الأشكال. فإذا شبهنا أشكال التعبير القديمة بالموقد الذي تشتعل فيه النار، فإن التراث الحي كامن في هذه النار وفي هذا الشرر الدائم. ونحن قررنا أن نُشعل مواقد أخرى إلى جانب المواقد القديمة. وهذا، بالطبع، إضافة إلى الشعر العربي وإغناء له. ولم نقل قط بالإنفصال عن القديم. الإنفصال القطعي عن القديم محال، لأن مجرّد الكتابة بلغة لها هذا التاريخ القديم يعني أن الكاتب داخل هذا التراث. إنما قلنا: يجب أن تتاح الفرصة للمواهب كلها أن تبتكر الأشكال التي تراها ملائمة لهويتها الفنية. وبهذا المعنى شدّدنا على أشكال التعبير الجديدة، والتي من بينها قصيدة النثر وقصيدة التفعيلة بتنويعاتها المختلفة. وكنا دائماً نحاول أن ندعم آراءنا في هذا المجال، بالعودة إلى التراث نفسه. فالقرآن، على

(*) كان متضلعاً من الأنغام والإيقاعات، فوضع علم العروض وله كتاب «الجمل في النحو»، وتوفي سنة ١٧٥ هجرية.

سبيل المثال، سماه الذين رفضوا الإسلام، في البداية، شعراً. وتسميته بالشعر تضمر أن هناك إمكاناً لشكل من التعبير الشعري غير موزون. فإذا كان أجدادنا على هذا النحو من الإدراك، فإن من المحتم أن تكون ثمة طرائق تعبير غير موزونة ويمكن تسميتها شعراً. كذلك كنا نرجع إلى التصوف أيضاً لتأصيل آرائنا. وكنا نشدد على أنه لا يمكن تأسيس دولة حديثة على الدين ولا يمكن بناء سياسة على الدين. وإنما يجب الفصل الكامل بين الدين والحياة المدنية، بحيث يكون الدين أمراً شخصياً وتجربة شخصية، وأن يتاح للجميع، مهما كانت معتقداتهم الدينية واللادينية، أن يفصحوا عنها بحرية كاملة. وبهذا المعنى كنا ننتقد الثقافة العربية القائمة على المزج بين السياسة والدين، وبين الثقافة والدين. وكالنبوءة المبكرة كنا نقول إن جميع الأحزاب العربية سوف تفشل حتماً لأن أساسها خاطىء. فأنت لا تستطيع أن تبني مجتمعاً بالمفهومات القديمة إياها. فلا بد من تجاوزها أو تغييرها، أو تعديلها، وفقاً لواقع الحال.

كان كلام ميشال عفلق(*) على الإسلام باعتباره جوهر العروبة وروحها، من غير تحديد للمعنى الذي يقصد إليه من كلمة «إسلام»، رابطاً بينه وبين القومية العربية، مجرد كلام سياسي لا وزن له معرفياً أو علمياً، عدا عن أنه يتناقض مع الأفكار التقدمية التي يعلنها الحزب الذي أنشأه. والواقع أن ممارسات البعثيين كانت ممارسات دينية في العمق، وعنصرية في العمق، وقمعية في العمق، وضد الحريات. إن

(*) ولد في دمشق سنة ١٩١٠، وحاز الاجازة في التاريخ من جامعة السوربون سنة ١٩٣٢. ناضل ضد الانتداب الفرنسي وشارك في معارك فلسطين سنة ١٩٤٨. أسس حزب البعث العربي الاشتراكي في ١٩٤٧/٤/٧ الذي تمكن من الاستيلاء على السلطة في كل من سورية والعراق في سنة ١٩٦٣. توفي في باريس طريد المنافي في ١٩٨٩/٦/٢٤ ودفن في بغداد.

كتّاب حزب البعث العربي الاشتراكي وموظفيه والعاملين معه هم الذين منعوا مجلة «شعر» من دخول سورية وقتذاك، وكان بينهم، كما قيل لنا آنذاك، علي الجندي وزكريا تامر(*). هذان كانا من بين الرقباء. وبعد ذلك حينما جاءا إلى المجلة، كان صدرها رحباً فاحتفت بزكريا تامر نفسه، ونشرت له قصصاً، ما يؤكد أننا كنا ننظر إلى العمل الفني في معزل عن آراء صاحبه السياسية.

الدولة، يجب ألا تؤسس على الدين بل على قيم مدينية كاملة. ومن أجل ذلك على الثقافة العربية أن تدخل في نسيج الثقافة الكونية لا كهوية قائمة بذاتها إزاء الآخرين الذين في الخارج، بل بالحوار مع الآخر. ففي تاريخنا لم تنهض الثقافة العربية، بالمعنى العميق لكلمة النهوض، إلاّ باتصالها بالآخر. التصوف اتصال بالآخر. ابن سينا والفارابي وابن رشد قامت ثقافتهم على العلاقة بالآخر. الحركة العلمية قامت على العلاقة بالآخر. صار للذات العربية هوية بدءاً من علاقتها بالآخر. كنا نؤكد هذا كله، وكان الإنفتاح على الآخر جزءاً أساسياً من عملنا في مجلة «شعر». وانتهينا، في النتيجة، إلى فكرة أساسية هي أنه يجب تغيير مفهوم الشعر. فلا يمكن حصر الشعر العربي بالوصف الشائع، أي أنه الكلام الموزون المقفى. هذا من المحال. الشعر صار تجربة حضارية. والقصيدة شريحة حضارية. والشريحة الحضارية مثل الانفجار البركاني سيتخذ شكلاً يلائمه. لقد غيّرنا مفهوم الشعر. هذه هي العناصر الأساسية التي كانت توجه حركتنا

(*) ولد زكريا تامر في دمشق سنة ١٩٣١، وعمل مراقباً في وزارة الإعلام. أولى مجموعاته القصصية «صهيل الجواد الأبيض» نشرتها له مجلة «شعر». أما علي الجندي فولد في السلمية سنة ١٩٢٨، وانضم إلى حزب البعث، ثم أصبح مديراً للأنباء في وزارة الإعلام. أصدر أولى مجموعاته الشعرية في سنة ١٩٦٢ بعنوان: «الراية المنكسة».

مع الإعجاب الشديد بالتراث العربي وبالثقافة العربية، فنحن جزء من التراث العربي والثقافة العربية. وما دمت تكتب بلغة عربية وتخلق فيها جمالاً جديداً، فذلك يعني أنك تعرف جمالها القديم. واستطراداً، فإن الشعراء الشبان اليوم الذين لا يعرفون جمالية اللغة العربية القديمة يفشلون في خلق جمالية جديدة، مهما كتبوا ومهما نشروا من دواوين. وبهذا المعنى أُسيء فهم يوسف الخال ومجلة «شعر». لكن النقاد ومؤرخي الأدب راحوا، اليوم، يفهمون هذه التجربة نسبياً وبطريقة لا بأس بها. لكن، لم يُفهم حتى الآن، مع الأسف، عمق قضيتها وعمق نبوءتها.

* انتقلت من الشعر العمودي في قصيدة «قالت الأرض» إلى شعر التفعيلة في ديوان «قصائد أولى» ثم إلى قصيدة النثر مع مجلة «شعر». ما هي العوامل العميقة التي دفعتك إلى هذا الانتقال؟

ـ كنت أكتب، منذ البداية، قصيدة التفعيلة. وهذا واضح في «قصائد أولى». وكنت أكتب أيضاً قصيدة الوزن كما ظهرت في «قالت الأرض». وكتبت قصيدة النثر في الزوايا الصحافية التي كنت أنشرها تحت عنوان «على الدرب» وأوقعها باسم «سائر» في جريدة «البناء» في مطلع الخمسينات في دمشق. وكم أتمنى لو أستطيع الآن أن أرجع إلى هذه النصوص الصغيرة التي كتبتها في شكل قصائد نثر. لا أقول إنني كنت البادىء بكتابة قصيدة النثر. أنا ضد البدايات وضد مفهوم البداية وضد مفهوم الأول. لكنني كنت، منذ البداية، منفتحاً، كما أنا الآن، على العالم وعلى الآخر، ومنفتحاً على جميع أشكال التعبير اللغوي الموجودة والممكنة. ولذلك كانت قصيدة النثر ولادة طبيعية في مسيرتي الشعرية. عملية انتقال من عالم إلى عالم. وأرى في ذلك عملية متواشجة وتنويعاً في نظرتي إلى العالم وفي مقاربتي الأشياء. والحقيقة أنني لم أحس بأي انتقال مفاجىء لا من

العمودي إلى التفعيلة ولا من التفعيلة إلى قصيدة النثر. كان الأمر طبيعياً جداً، ولا سيما أنني كنت أنوي إكمال «ديوان الشعر العربي» بـ«ديوان النثر العربي». ولا يزال المشروع قائماً، لكنه يحتاج إلى وقت وإلى معونة حتى انصرف إليه تماماً، فلا يمكن الإنصراف إليه وأنا مطارد بهموم الحياة اليومية. لكن لدي نصوصاً هائلة من النثر العربي، وأعتقد أن النثر العربي، كمياً، يفوق بأهميته وبجماليته كم الشعر العربي. لأن المفاصل الشعرية الكبيرة في الشعر العربي معدودة. نحو عشرة شعراء لا أكثر، لمعوا خلال ألفي سنة. أما مَن تبقى من الشعراء فهم تنويع على هؤلاء العشرة. لكن في النثر ثمة فرادات بلا تنويع. ولهذا كان غنى النثر العربي حجماً وكماً أكبر من غنى الشعر العربي بهذا المعنى. وأرجو أن أتمكن من إنجاز ديوان النثر العربي يوماً ما.

* أنتَ ويوسف الخال كنتما مسكونَين بهمّ التجديد. غير أن التجديد يبدو غائباً عن هموم الشعراء الذين جاؤوا بعدكم. إلامَ تعزو ذلك؟

ـ أظن، على العكس، أن همّ التجديد لا يزال متواصلاً. غير أن التجديد في هذه المرحلة يبدو أنه يتخذ منحى مختلفاً، ولا يندرج في مشروع. هناك، بشكل عام، انعدام للمشروع ليس في المجال الفني وحده، بل في المجال القومي العام كذلك. إن غياب المشروع القومي والاجتماعي والسياسي أدّى، بطبيعة الحال، إلى غياب المشروع الفني. ثمة أفق مسدود، والكتابة اليوم تدور في هذا الأفق المسدود. هناك انكفاء على مشاغل الحياة اليومية وعلى التفصيلات والجزئيات. صار الشاعر يُعنى بتدبير شؤون يومه ويكتب عن أشيائه الحياتية المباشرة، بينما المشروع الكبير مندحر وغائب. ولعل هذا هو السبب في غياب هاجس التفتيش عن الطرائق التي تتيح خلق عالم آخر أو غياب ما تسميه هم التجديد.

* ما مدى الاشتراك والافتراق بين مجلة «شعر» ومجلة «حوار»؟ ولماذا ظهر توفيق صايغ(*) كأن له تجربة مختلفة، ودروبه لا تلتقي دروبكم؟

- لا علاقة على الإطلاق على أي مستوى بين مجلة «شعر» ومجلة «حوار»، على الرغم من التهم الكثيرة التي أثيرت. وعلى العكس كانت «حوار» تشعر بغيرة وضيق من مجلة «شعر». وكانت مجلة «حوار» وتوفيق صايغ نفسه لا يخفي أن مجلته مرتبطة بمؤسسة ثقافية دولية هي «المنظمة العالمية لحرية الثقافة». لكن ظهور «حوار» حرّكنا أكثر ودفعنا إلى مزيد من الفاعلية. كان هناك نوع من التنافس الجميل. أما توفيق صايغ فأخلاقه كانت عالية جداً وكم أحترمته وأحببته. لم نتعاون، فكل واحد منا عمل بطريقته الخاصة. لكننا كنا أصدقاء فعلاً، أصدقاء مهنة وأصدقاء شعر وأصدقاء عمل واحد. ومجلة «حوار» شهادة شعرية فرضت احترامها وكان لها شأن مهم جداً في حقل الأدب بشكل خاص. وكنت أحترم مجلة «حوار» وأحترم، طبعاً، توفيق صايغ وعمله. والفرق الأساسي بيننا أن مجلة «حوار» كانت تتحرك بحرية لكن داخل إطار ثقافي معيّن. بينما مجلة «شعر» لم تتحرك إلاّ داخل إطار هواجسنا، وداخل إطار تطلعاتنا، مع توكيدنا الدائم على الانفتاح الكامل على جميع الاتجاهات، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار. لهذا كانت لدينا الجرأة على الانفتاح على كل شيء.

* في مناسبة هذا الكلام أظن أن توفيق صايغ لم يكن يدري أن «المنظمة العالمية لحرية الثقافة» كانت تمولها، سراً، المخابرات المركزية

(*) سوري الأصل. ولد في قرية خربا في محافظة السويداء في ١٩٢٣/١٢/١٤ وهاجر مع عائلته إلى فلسطين. وفي سنة ١٩٤٨ لجأ إلى لبنان. أصدر مجلة «حوار» في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٦٢ وتوقفت عن الصدور في أيار/ مايو ١٩٦٧، وتوفي في الولايات المتحدة الأميركية سنة ١٩٧١.

الأميركية. لقد اكتشف ذلك لاحقاً؟

- صحيح. ولذلك استقال. لم يكن أحد يعرف هذا الأمر. كان يعتقد أن هذه المنظمة منظمة تنادي بالحرية. لكننا كنا نعرف أنها منظمة تناوىء الشيوعية. لكن توفيق صايغ، وهذه شهادة له، لم يكتب شيئاً البتة ضد الشيوعية في مجلة «حوار». ثمة مفارقة هنا. إذا كانت هذه المنظمة وجدت لمناوأة الشيوعية فإن مجلة «حوار» لم تكن ضد الشيوعية. تماماً مثل مؤسسة فرانكلين؛ فهذه المؤسسة الأميركية خدمت الثقافة العربية. لماذا لا نرى هذا الجانب ونصرّ على رؤية جانب واحد فقط، بل الجانب المتوهم؟ في أي حال، عندما ظهرت حقيقة هذه المنظمة التي لم يكن توفيق صايغ يعرفها سابقاً استقال منها.

* ربما عجلت صدمة الحقيقة في موته اللاحق؟

- ربما.

* يقول يوسف الخال في آخر افتتاحية له في مجلة «شعر» ان من أسباب توقف المجلة اصطدامها بجدار اللغة. هل صحيح أنها اصطدمت بجدار اللغة أم أنها اصطدمت بجدار الواقع الذي لم تتمكن من ثقبه؟

- يمكن أن أجيب عن يوسف الخال الآن مستنداً إلى خبرتي ومعرفتي إياه. ان ذريعة الاصطدام بجدار اللغة كانت تعويضاً وستاراً لاصطدامه الأعمق بالجدارين الآخرين: جدار الواقع وجدار حركة الواقع.

إن «شعر» كانت، في زمانها، كحركة وكمشروع، مناوئة لكل اتجاه غير عروبي بالمعنى الثقافي. وهذا غير مرتبط باللغة. والاصطدام بجدار اللغة أي بجدار حركة الواقع، لا يعني الاصطدام باللغة في ذاتها، وإلاّ لما تبنى يوسف الخال اللغة الأخرى التي نادى بها والتي

أسماها «لغة ضد لغة سعيد عقل». إنها ليست اللغة السعيد عقلية، وإنما اللغة العربية ذاتها لكن بلا حركات. هناك فرق كبير بين الاثنتين. اللغة التي نتكلم بها الآن وباللهجة التي نتكلم بها الآن هي اللغة نفسها التي تبناها يوسف الخال، أي أنه تبنّى اللغة العربية بمعجمها الكامل إنما بلا تحريك.

* دعنا نقول إنها لغة عامية مفصّحة أو فصحى تقترب من العامية.

- ربما. تقريباً. لذلك كان يوسف الخال يكتب في أواخر أيامه بهذه اللغة لا بلغة شعبية. لا بلغة طلال حيدر مثلاً ولا بلغة ميشال طراد(*) ولا بلغة سعيد عقل. كان ضد العامية بالمعنى النظري، لكننا كنا نرحب بهذه الطرائق التعبيرية كنمط من أنماط الحرية. ونشرت المجلة قصائد لميشال طراد وطلال حيدر. ليكتب الواحد ما يشاء. وكانت لي نقاشات طويلة معه، وكنت أقول له دائماً إنني حتى لو افترضنا أن اللغة العربية لغة ميتة فأنا سأكتب إلى أن أموت بهذه اللغة التي ربما يسميها بعضهم لغة ميتة. وللعلم، فإن بعض النحاة القدامى كانوا يقولون بعدم ضرورة الإعراب. وربما يقبل بعضهم هذا الرأي كنظرية. لكن الحركات، بالنسبة إلي كشاعر، موسيقى. الإعراب موسيقى. إذا ذهب الإعراب من اللغة العربية تصبح لغة أخرى لا أستطيع أن أكتب بها. أنا مرتبط بهذه اللغة الفصيحة، وسمّها ما شئت: مهملة؛ تموت موضوعياً لأن أهلها أضعفوها... إلخ. إنها كأي شيء جميل تحتاج، لمعرفة هذا الشيء الجميل، إلى

(*) ميشال طراد شاعر لبناني يكتب بالعامية. ولد في ٢١/١٠/١٩١٢ وتوفي في ٨/٢/١٩٩٨. أشهر دواوينه «جلنار». أما طلال حيدر فهو شاعر لبناني من مواليد بعلبك في ٢٢/٨/١٩٣٧، وله: «بياع الزمان» (١٩٧٢) و«آن الأوان» (١٩٩١) و«خيال برج الأسد» و«أوراق المطر».

معاناة هائلة حتى تصل إلى جماله. اللغة العربية مثل الأفق بلا نهاية. فلا تستطيع أن تصل إلى مكان محدد وتقول هذه هي اللغة العربية. ويجب أن يكون لدى الشاعر الاستعداد لأن تكون هذه اللانهائية فيه أيضاً كأنه يخلق اللغة مجدداً كلما كتب قصيدة جديدة، فتتجدد هذه اللغة وتخلق عالماً لا نهاية له. العرب الآن في وضع هالك، ولكن ليس بسبب اللغة بل بسبب عقولهم. اللغة لا ذنب لها. الذنب هو ذنب العقل العربي. وأقول: إذا كانت اللغة العربية تموت فمعنى ذلك أن العقل العربي والعرب كلهم يموتون لا لغتهم فقط. في ما يخصني، أرى أن مجلة «شعر» اصطدمت بجدار آخر هو جدار الرؤيا. وصلت إلى مرحلة أكملت فيها دورتها وكان عليها إمّا أن تجدد نفسها بدم جديد فتجدّد هذه الرؤيا أو أن تتوقف. وكان رأيي في ذلك الوقت أن نكون أوضح وأشد جرأة في تبني المادّة الأساسية للغة العربية، أي التراث العربي، وأن ننفتح أكثر على قضايا المجتمع العربي وإلاّ سوف تختنق المجلة.

كان لبعض العوامل الشخصية نصيب في هذه المسألة، لكنها لم تكن الأساس. الأساس هو وصولنا إلى مفترق في النظر إلى مستقبل الشعر ومستقبل الثقافة، وطرق العمل والرؤية. والواقع أن رؤيتي المختلفة هي التي دفعتني إلى انشاء مجلة «مواقف»(*).

أحياناً يجب أن يتحلى الرواد والمؤسسون (أأسس هؤلاء مجلة أم حركة أم حزباً) بالوعي وبالقدرة على خلق مسافة موضوعية مع الحزب أو الحركة أو المجلة. وأن يبادروا، عندما تضمحل القدرة لديهم على التجديد المستمر، إلى إماتة ما جرى تأسيسه. إن إماتة مجلة أو حركة أو حزب، في مثل هذه الحالات، هي في مستوى الإنشاء.

(*) أنظر: الفصل الثاني عشر: أدونيس ومجلة «مواقف»: الرؤيا والمشروع.

* تبدو قصيدة النثر كأنها جاءت كتمرد على شعر التفعيلة أكثر مما هي نمط شعري جديد. كيف تنقد هذا القول؟

ـ لا بد من النظر، موضوعياً، إلى قصيدة النثر، بوصفها جزءاً من انفجار التعبير الشعري وجزءاً من التطور الذي لحق الذائقة الشعرية والعلاقة المرجعية بالتراث. صحيح أنها توهم بالسهولة، وبأن مجرد اعتمادها هو نوع من التمرد. لكن فيَ هذه القصيدة، كما في قصيدة الوزن،المتميز كما أن فيها الركيك وغير الشعري؛ فلا هي مقياس للرداءة ولا هي مقياس للجودة. نحن في الأساس، وفي مجلة «شعر»، وفي صميم نظرتنا، لم نعتبر قصيدة النثر مجرد تمرد، وإنما محاولة لفتح إمكانية جديدة لأشكال تعبيرية جديّة. كانت محاولة لإعطاء اللغة العربية إمكانات أخرى لتتشكل تشكيلات أخرى. أما الآن فهناك أزمة حقيقية في كتابة قصيدة النثر. تبدو قصيدة النثر الآن، مع اعترافي بمواهب الكثيرين، كأن أصحابها يكتبون بلغة يجهلونها. فهم يحاولون أن يخلقوا جمالاً بلغة لا يعرفون جماليتها. لذلك من المحال أن يخلقوا جمالاً جديداً. ما يكتب الآن مجرد تراكيب وتراكمات ومراكمات ومهارة وألفاظ. ومع ذلك كان هناك، على مدى خمسين سنة، استثناءات ومواهب شعرية وكتابات جيدة، بلا شك.

* متى بدأت قصيدة النثر في العالم العربي، ومَنْ هو أول من كتب هذا الضرب من الشعر؟

ـ لست معنياً، وهذا ما أشرت إليه، بالأول على أي مستوى. وأنا أميل إلى القول: لا أول في الشعر وفي الفكر. حتى أن مفهوم الأول نقيض للشعر والفكر. لأن الأول نوع من محاكاة الخالق الأول. إن أول ما ينقض الشعرية والفكرية هي الإلحاح على الأولية. فالأول في الشعر والفكر سلسلة طويلة من البدايات غير المرئية، أو من

الأوائل غير المرئيين. المهم هنا هو السؤال عمن أعطى لهذا النوع من الكتابة الشكل الأكمل والأغنى. ويجب الإلحاح على الأجابة وإنعام النظر في هذا السؤال(*). وعلى هذا المستوى لا تزال تنقصنا الدراسات الجادة ولا يزال ينقصنا العطاء الحقيقي في هذا الحقل وفي حقول أخرى كثيرة بالطبع.

* بدأت في مجلة «شعر» تطمح إلى تأسيس قصيدة جديدة. لكنك في مجلة «مواقف» طمحت إلى تأسيس كتابة جديدة. ما هو طموحك الآن؟

ـ أطمح الآن إلى تأسيس قراءة جديدة. إن أزمة الثقافة العربية اليوم، في جميع جوانبها، هي أزمة قراءة أكثر مما هي أزمة كتابة. وهذه الأزمة لا تتعلق بقراءة النصوص الحديثة فقط وإنما بقراءة النصوص القديمة أيضاً. والقراءة السائدة اليوم، وبشكل خاص للنصوص القديمة، كارثة، وهي كارثة معرفية. وهذه الكارثة صارت كأنها أول من ينقض جمال القديم كله وعظمة القديم كله، ويشوّه أو يموّه أو يكبت الإشعاعات الممكنة والكامنة في النصوص القديمة. أخصُّ بالذكر، على سبيل المثال، قراءة النص الديني كما هي سائدة اليوم. في معظم الأحيان يكون النص جبلاً، وتراه في مثل هذه القراءات مجرّد حجر في زاوية مظلمة ومعتمة. وما أقوله عن قراءة النص القديم أقوله عن قراءة النص الحديث. إنني أرى أن الأزمة الحقيقية اليوم ليست أزمة كتابة، وليست أزمة نتاج، لأن هناك نتاجاً

(*) يؤكد أدونيس أن «القيمة الفنية لا تكمن في البدء الزمني. بشار بن برد بدأ التجديد في الشعر العربي، لكن أبو نواس الذي جاء بعده هو الأهم. والشاعر لوي بيرتراند هو أول من كتب قصيدة النثر في الشعر الفرنسي، لكن مالارميه ورامبو وبودلير أهم منه بما لا يقاس. إن الأسبقية الزمنية لا تتضمن الأسبقية الإبداعية». (أنظر: أدونيس في حوار مع مجلة «الوسط»، لندن، ١/١١/١٩٩٩).

جيداً ونصوصاً ممتازة، إنما أزمة قراءة. ليس هناك قارىء عظيم ليمارس فعل التأويل لهذه النصوص الممتازة؛ تأويل يفتح لها الأفق الذي تطمح إليه ويدخلها في نسيج الثقافة الكونية. وهذا كله مسؤولية القراءة.

* من تقرأ من الأدباء والشعراء اليوم؟ وهل تتابع حركة الآداب والفنون الجميلة في العالم العربي؟

ـ أحرص، بشكل خاص، على متابعة ما يكتبه الشبّان. أمّا في ما يتعلّق بجيلي وبالجيل السابق فقلّما أقرأ إلاّ مصادفة. لكن كل ما يكتبه الجيل اللاحق أتابعه بشغف وبرغبة حقيقية في أن أعرف كيف تتطور اللغة الشعرية الأدبية. هناك مواهب ممتازة جداً، وعلى الأخص في البلدان التي كانت هامشية مثل بلدان الخليج العربي. وأعتقد أن في بلدان الخليج العربي أصواتاً هي بين أهم الأصوات الشعرية في العالم العربي. أتابع الفنون التشكيلية ولي صداقات كثيرة مع كبار الفنانين. وأظن أن اللغة التشكيلية صارت في الدرجة الثانية من الأهمية بعد اللغة الشعرية. وأعتقد أن هذه الظاهرة مهمة ويجب أن ندرسها لا على طريقة الدراسات الجزئية المتقطعة، وإنما كمقاربة جديدة للعالم عبر التشكيل وعبر الألوان. وهذا النوع من المقاربة لم نبدأ به بعد. وأنا أعطي أهمية كبيرة للفنون التشكيلية العربية ولي صداقات كثيرة مع أكثر الفنانين العرب ولا سيما الموجودين في الخارج. وأتمنى ذات يوم أن ينظر إلى المقاربة التشكيلية في العالم العربي نظرة جديدة. وأحسَبُ أن اللغة التشكيلية أهم بكثير من اللغة الروائية العربية، ومع ذلك يحتفى بالرواية أضعاف أضعاف ما يحتفى بالفن التشكيلي.

* لكن الفنون البصرية، على العموم، لم تدخل بعد وجدان الناس على نطاق واسع.

- بالطبع. وهذا من أسباب تخلف الثقافة في العالم العربي.

* هل تلفتك أسماء محددة في الشعر والفن والفنون الجميلة، إجمالاً؟

- أتردد في التسمية. أخشى أولاً من أن ينظر إليها بوصفها إملاءً فرضته الصداقة، أو اعتبارات أخرى متنوعة. وأخشى ثانياً أن أشيع بقوة التسمية أفكاراً أو اتجاهات تحجب أسماء أخرى بارزة وجديرة بالتسمية. وأخشى ثالثاً جهلي أو قلة معرفتي. فقد لا أكون من سعة الاطلاع والمعرفة بحيث أقدر أن أقوم بمثل هذه التسمية ولا سيما في ميدان الموسيقى (البيانو مثلاً) والغناء. وأضيف سبباً رابعاً هو خشيتي من أن تخونني الذاكرة حتى في الأسماء التي أعرفها وأحبها، وهذا ما يحدث أحياناً. وما لا أتردد في الجهر به هو أن لدينا فنانين عرباً كباراً في التشكيل، رسماً ونحتاً، وفي العزف والموسيقى (البيانو والعود ... الخ) يمكن النظر إليهم بعين كونية. وربما تجاوز عددهم، نوعياً، عدد الروائيين، وربما تجاوز حتى عدد الشعراء.

* وفي الشعر؟

- لا أسمح لنفسي بأن أصدر أي حكم تقويمي، سلباً أم إيجاباً، على أي شاعر لأسباب عديدة. ومهما كان الشاعر موضوعياً فلا يمكنه إلاّ أن يتأثر، بشكل أو بآخر، وأن تبرز ذاتيته بشكل أو بآخر. ولذلك أخشى عدم الإنصاف، وأخشى اللاموضوعية مهما كنت موضوعياً. أحترس من أن أتكلم على الشعراء ولا سيما الشعراء الأحياء.

* قلت مرّة أنك لم تقرأ جبران خليل جبران قبل العام ١٩٧١ أو في أوائل السبعينات. مَن هم الشعراء العرب الكبار الذين لم تقرأهم حتى الآن؟

ـ جميع الشعراء العرب كباراً وصغاراً ولا سيما الذين ماتوا، قرأتهم كلهم بلا استثناء. ربما يرى بعضهم في هذا مدعاة للعجب. كيف قرأت هؤلاء كلهم؟ ومع ذلك، أقول: قرأتهم جميعاً.

* هل قاربتَ الفنون يوماً؟ هل مارست الرسم؟ هل تعزف على إحدى الآلات؟

ـ أنا صديق لكثير من الفنانين وعملت معهم طويلاً ولا أزال أعمل معهم. لكن لم أرسم مرة ولم أعزف على أي آلة موسيقية. إنما صرت ألهو بما يسمى باللغة الفرنسية «الكولاج»، أما أنا فأحب أن أسمّيه فن الرقيمة. وبين وقت وآخر أعطي ليديّ وأصابعي الحرية في اللعب والتشكيل. وفي هذا اللعب والتشكيل أحقق بعض الرقائم.

* هل أتوقع أن أشاهد، يوماً ما، معرضاً من الرقائم لأدونيس؟

ـ نعم، ممكن.

* ماذا عن تجربتك في المنفى الجغرافي بعيداً عن ولادتك في سورية وولادتك الشعرية في لبنان؟

ـ أنا أميل إلى القول، وأشعر أن لي ثلاث ولادات: الولادة الأولى التي لم يكن لي خيار فيها وهي الولادة الطبيعية في قصابين في سورية؛ الولادة الثانية وهي الولادة الشعرية في لبنان؛ والولادة الثالثة في المنفى الاختياري. أنا لا أدعي أنني منفي وإنما نفيت نفسي اختياراً. وهذا المنفى تمثل، في المقام الأول، في باريس. أنا مدين لباريس كثيراً ومدين للبنان كثيراً ومدين لضيعتي قصابين كثيراً. لي وطن نسجته اللغة العربية في هذه الأماكن الثلاثة، وحريص على أن ترسم حدوده وترسم آفاقه وترسم عمقه أيضاً هذه اللغة العظيمة التي هي اللغة العربية. أحياناً أختصر انتمائي وأقول إن وطني الحقيقي هو اللغة العربية.

* في كتابك «فاتحة لنهايات القرن»(*) قلت ان جورج شحادة حالةٌ ـ مأساة. فهو منفي في وطنه لأنه خارج لغته، ومنفي في لغته لأنه خارج وطنه. أنت منفي في وطنك؛ لكنك مقيم في لغتك. هل أنت حالةٌ ـ مأساة من طراز مختلف؟

ـ على الرغم من المشكلات والصعوبات التي أعيشها وعشتها في حياتي لا أعد نفسي منفياً تماماً. النفي أعده أمراً طبيعياً في بلادي. هكذا كانت سيرورة التطور في مجتمعي وهذا كان تاريخي، وأنا جزء من هذه المشكلات. ولم أشكُ مرة من وضعي ولم أبكِ منه أو عليه، وإنما اشتكيت الحواجز والعقبات التي تحول دون تغييره. إن مشكلتي مع بلدي ومع منفاي تشتبك بالسؤال التالي: لماذا لا يكون بلدي مثالاً للبلدان في العالم؟ لِمَ لا يكون مثالاً للحرية ومثالاً للتقدم؟ لماذا؟ هذا هو السؤال. أمّا أنا فأقبل بلدي بكل ما فيه، وأحبه بكل ما فيه. وأعيد القول: إن مشكلتي تكمن في السؤال التالي: ما الذي يحول دون أن تكون هذه البلاد في طليعة بلدان العالم؟ عندنا جميع الإمكانات الاقتصادية والروحية والمادية والثقافية، وتاريخنا من أعرق تواريخ العالم. ما السر في أننا آخر العالم؟ هذه هي المشكلة.

* إنها أكثر من مشكلة. إنها معضلة ومأساة.

ـ صحيح. هذه هي المعضلة مع بلدي. أما على مستوى آخر، فحتى المبدع في الحالات العادية حينما لا يكون منفياً داخل لغته ذاتها يكون في حال اطمئنان واستقرار. أما أنا وفي أوج شعوري بالارتباط بلغتي، وفي أوج شعوري بأنني مقيم فيها وهي مقيمة فيّ، أشعر أنني في حركة داخلية تنفيني، باستمرار، نقطة وراء نقطة حتى أتجاوز نفسي وأتجاوز ما أنجزه، وحتى استمر في الشعور بأنني في مكان

(*) بيروت: دار العودة، ١٩٨٠.

آخر أو أتوق إلى مكان آخر.

* ارتبطت الحداثة بالإبداع وبالشعر تحديداً. لكن الحداثة في المجتمع تحتاج، أولاً وأخيراً، إلى سلطة لكي تصبح متاحة مثل تجارب سليمان القانوني(*) أو مدحت باشا(**) أو محمد علي الكبير(***). لهذا فشلت الحداثة في المجتمع ولعلها نجحت جزئياً في الابداع؛ ففي الشعر لا يوجد اليوم من يكتب بطريقة محمود سامي البارودي(****) أو ولي الدين يكن(*****) مثلاً، بينما الكثيرون لا زالوا يفكرون بطريقة الإمام الأوزاعي(******). لماذا لم تنشأ سلطات حديثة ومتنورة في العالم العربي؟

ـ هذا سؤال أرده لك وأوجهه إليك. لأنني أعرف أنك معني بالجانب السياسي والاجتماعي والحضاري العام. أنا نفسي أسأل نفسي هذا السؤال. لكن في كل يوم أزداد قناعة أن محور المشكلات أو نواة المشكلات الأساسية في مجتمعنا العربي تكمن في السلطة، لا بوصفها سلطة بحد ذاتها، بل بوصفها متمفصلة ومترابطة مع الدين ومع

(*) عاشر السلاطين العثمانيين وأكثرهم شهرة واستنارة. في عهده بلغت الدولة العثمانية أوجها. دوّن القوانين والشرائع وأجرى إصلاحات كثيرة في الفنون والآداب وأرسل البعثات إلى أوروبا. ولد سنة ١٥٢٠ وتوفي سنة ١٥٦٦.

(**) صاحب الدستور العثماني ووالي سورية قبل أن يصبح صدراً أعظم. ولد سنة ١٨٢٢ ومات سنة ١٨٨٤ مخنوقاً في السجن.

(***) مملوكي ولد في سنة ١٨٠٥ وتوفي سنة ١٨٤٩ بعدما حاول إقامة حكم عربي يشمل مصر والشام.

(****) ولد سنة ١٨٤٠ في القاهرة وتوفي فيها سنة ١٩٠٤. ويعتبر من شعراء النهضة.

(*****) ولد في الاستانة سنة ١٨٧٣ وتوفي في القاهرة سنة ١٩٢١. كان مناهضاً للاستبداد، ومن مؤلفاته «الصحائف السود».

(******) عبد الرحمن الأوزاعي، فقيه مسلم ولد في بعلبك سنة ٧٠٧ ميلادية ومات ودفن في بيروت سنة ٧٧٤. حارب القدرية، وهم أصحاب النزعة العقلية في الاسلام، الذين كانوا يقولون بحرية الارادة الانسانية، وأفتى بقتل غيلان بن مسلم. له «السنن» والمسائل».

هاجس الهيمنة أو هاجس التسلط. وأعتقد أن هذا التمفصل بين السياسي والديني، على مدى تاريخنا، هو أساس مشكلاتنا. وإذا لم يُزل هذا التمفصل فلا حظ لنا في أن تتغير أوضاعنا. ربما تتغير شكلياً، لكنها، في الجوهر، لن تتغير. وعلى مدى قرون كانت تغيراتنا كلها مجرد تغيرات في الشكل. وكان التغير في السلطة لا يعني أكثر من مجيء سلطة لتحل محل أخرى.

* ثم تعيد إنتاج القمع والاستبداد.

ـ القمع والاستبداد يقعان، في النهاية، على الشعب. بينما الشعب لاهٍ في معزل عن التغيرات الحاصلة كلها. إن لدينا أشكالاً حديثة أحياناً في بعض جوانب حياتنا، لكن فكرنا لا يزال كما هو ثابتاً على قديمه. الفكر العربي في الماضي، إذا أخذته كحركة، كان متقدماً كثيراً على الفكر اليوم في جميع تجلياته، لأنه كان فكراً خلاّقاً وعظيماً وانتشر في العالم كله. ابن رشد، ذات يوم، كان يعد مخرّب الفكر الغربي. فأي مفكر اليوم يمكن أن تصفه بهذا الوصف؟ ابن رشد مُنع تدريسه في الجامعات الغربية، وكان وراء هذا المنع توما الاكويني. الفكر العربي في الماضي كان فكراً على مستوى كوني. أما الفكر العربي اليوم فهو، في أقصى حدوده، إصلاحي وجزئي وضيق وليست لديه رؤى كثيرة، وهو ليس أكثر من إعادة إنتاج ماركسيات أوروبية غربية أو دينيات محلية بشكل أو بآخر. السؤال الآن: كيف يزول هذا التمفصل؟ إن السلطات العربية اكتسبت خبرة وقدرة هائلة على تثبيت هذا التمفصل وعلى إعادة إنتاجه بشكل بارع جداً. فجميع السلطات العربية، بأنواعها المختلفة، باتت سلطة خلافة أو سلطة خليفة. لا الملك وحده يورث الحكم، بل رئيس الجمهورية نفسه يورث الحكم، والثوري كذلك يورثه. هذه ظاهرة على المفكرين وعلماء الاجتماع والسياسيين أن يدرسوها بعمق. لكن مع الأسف لا أحد يجرؤ على ملامستها.

* ما دمتَ رددتَ السؤال إليّ دعني أقدم مداخلة قصيرة: يبدو لي أن ضعف الملكية الخاصة واهتزازها في العالم العربي لم يسمحا بنشوء طبقات اجتماعية راسخة. فالأرض ظلت ملكاً لله وللخليفة من بعده، فهو مالك الرقبة وللناس حق الإنتفاع فقط. والتجار، وهم فئة أساسية في المدينة، غلبهم الجند ذوو الأصول البدوية. وكان الخليفة إذا غضب عليهم صادر أموالهم، وإذا غضب على فلان نزع منه الأرض وإذا رضي عن فلان أقطعه أرضاً. والأرض هنا إجارة وليست تمليكاً. لم تكن الملكية الخاصة محترمة كما كانت الحال في أوروبا؛ ففي أوروبا كان التوريث يذهب إلى الإبن الأكبر حتى لا تتجزأ الثروة. وربما سمح ذلك الوضع بظهور ملكية خاصة نشطة وقوية أدت، في ما بعد، إلى ظهور الرأسمالية. أما الدولة الإسلامية فكان الاتجاه مختلفاً، والملكية ظلت دائماً مهزوزة ومحتقرة. ربما لم يسمح هذا الوضع بظهور طبقات اجتماعية مدينية حاسمة وقوية وقادرة على مواجهة السلطة في لحظات معينة. والمجتمع العربي لم يتشكل، لاحقاً، كمجتمع مدني بسبب غياب المدينة. فالمدينة في أوروبا كانت مدينة التجارة التي تفوقت على الإقطاع باسم المساواة وحرية الاعتقاد وحرية التعبير. أما المدينة العربية فتفوقت، بالحرب والجند، على الأرياف المنتجة. فكانت مدينة جباة الضرائب والحكم والشرطة والعسس. وهذا واحد من أسباب كثيرة جعلت النسيج الاجتماعي ـ الاقتصادي ـ الثقافي في الديار العربية مهلهلاً ومفككاً وراكداً واستبدادياً معاً. وتحول الناس من أفراد أحرار وجماعات حرة إلى جموع طفيلية تعتاش من خدمة الدولة والسلطان، وتضرب بسيفه وتشيع الخراب في أرجاء البلاد وتغتصب حقوق العباد.

ـ الوصف صحيح. وأضيف أن الحاكم ما زال حتى الآن يتصرف كأنه مالك البلاد والعباد معاً. والإنسان الفرد لا حق له حتى

في هويته إذا لم يكن صاحب البلاد راضياً عنه. وهذا يؤكد بعمق أن المالك، وإن كان شرعاً هو الله المحتجب، فإنه في الواقع هو ظل الله على الأرض أياً كان اسم هذا الظل.

* أنت تقول أن لا حداثة في المجتمع العربي من غير تهديم البنى التقليدية لهذا المجتمع، أي النظام السياسي المستند إلى البنية الدينية. واليوم نلاحظ أن البنى التقليدية باتت متينة جداً والمعارضة أسوأ من بعض النظم التي تعارضها، والمجتمع الأهلي العربي أكثر تخلفاً من الدولة. هذا ما نلاحظه في الجزائر أو في لبنان. هل هذا يعني أن مشروعك التحديثي فشل؟

- مشروع الحداثة بكامله فشل في المجتمع العربي. وأكبر دليل على فشله هو أننا أخذنا منجزات العقل الغربي ورفضنا مبادىء هذا العقل. رفضنا العقل نفسه وأخذنا منجزاته فقط. وهذه مجرد لعبة استهلاكية وأكبر احتقار لمعنى الحداثة. إن مشروع الحداثة فشل كله. وأكثر من ذلك، فإن المجتمع تفكك وتخرّب، حتى المنجزات البسيطة التي أنجزتها السلطات البرجوازية بعد الاستقلال كالحق في التعبير وتعدد الأحزاب والبرلمان والقضاء المستقل عن السلطة التنفيذية، حتى هذه الإنجازات الأولية البسيطة انتهت واندثرت. فالسلطة العربية تحولت إلى إقطاع مقنّع بألفاظ زائفة لا تعني شيئاً وبانتخابات مزيفة تعني الكثير. بهذا المعنى لا يوجد حداثة. ومن المحال أن تكون هناك حداثة. أنا أتجرأ وأقول: إذا كان لدينا اليوم ظواهر فنية حديثة في الفن التشكيلي أو في الفن الروائي أو حتى في الفن الشعري، وإذا كان لدينا بروق فكرية جيدة فهي لا تعود إلى النمو الطبيعي للمجتمع وإلى تفتح طبيعي من داخل المجتمع وحركة تطوره، بقدر ما تعود إلى الإنشقاقات التي جاءتنا خلال صلاتنا بالفكر الغربي. وهنا أطرح سؤالاً ضدّياً: لو انتزعنا من الثقافة العربية اليوم مؤثرات الفكر الغربي

كلها، وجميع أشكال التأثير، فماذا يبقى فيها؟ وماذا يبقى منها؟

* لا شيء، عدا الفكر الخارج من الكهوف.

- الفكر الديني الأصولي المغلق. يجب أن تكون لدينا الجرأة لأن نقول هذه الكلام. الذين يتكلمون على غزو ثقافي يرددون عبارات مهينة للثقافة وللإنسان.

* المشكلات التي يواجهها المجتمع العربي حالياً تكاد تختلف تماماً عن المشكلات التي كان يواجهها المجتمع العربي في الخمسينات والستينات وحتى منتصف السبعينات. هل يتطلب الأمر حداثة جديدة في الشعر مثلما يتطلب معرفة جديدة وتفكيراً جديداً؟

- إننا في حاجة إلى حداثة ثانية. الحداثة الأولى، الفنية والشعرية، أدت مهماتها في إطارها التاريخي. اليوم نحن نحتاج حداثة ثانية (قلت هذا في «بيان الحداثة»(*)). الحداثة الثانية تعني أن على العقل العربي أن يكون قادراً على أن يبتكر صِيغاً للتعبير عن المشكلات الراهنة، وعلى إيجاد مخارج من هذه المشكلات. السؤال هو: هل هذا ممكن؟ هل هو ممكن في ظل سلطات تخاف الفكر مثلما تخاف الموت؟ سلطات تعتبر الحرية في منزلة القتل والموت لها، لذلك تغلق المنافذ في وجه المفكرين وتمنعهم من القدرة على التفكير بحرية. هناك من يرد بالقول إن المفكر ليس في حاجة إلى استجداء الحرية، والحق أن المفكر ليس معزولاً وهو يريد أن يخاطب شعبه أيضاً. فإذا لم تكن المناقشات وردات الفعل والسجالات موجودة ومتفاعلة، فمن غير الممكن أن ينمو الفكر في جو بلا حرية، إلاّ فكر المتدينين الذي لا يحتاج، في الأساس، إلى الحرية، بل ينمو في مناخ مناقض للحرية. حتى المتدينون ورجال السياسة فإن حريتهم محدودة لكنها مرتبطة

(*) أنظر «بيان الحداثة» في الصفحة ١٨١.

بسياسة الدولة العامة. الأصوليون هم، وحدهم، الذين لديهم الحرية الكاملة في الكلام والشتم والتكفير وهم يعبّرون عن آرائهم كلها بحرية ولا أحد يقول لهم شيئاً. أما خصومهم فلا حرية لهم ولا حق لهم في الرد أو في التعبير. لذلك من الصعب طرح قضايا ومشكلات تعيد النظر في المسلّمات وتقترح أطروحات جديدة في ظل مثل هذه الظروف، كما لو أن هناك حلقة مفرغة. وفي أي حال فإن على المفكّر أن يكتب وأن يسجن وأن يموت إذا لزم الأمر، لأن السلطات العربية هي مجرد سلطات قامت على نفي الحرية. فكيف يمكن أن نطلب منها الحرية؟ كيف؟ يجب أن يستعد المفكّر والفنان والشاعر ليدافع عن فكره وفنه وشعره ويدفع الثمن.

* في أي حال نحن العرب عرفنا الحداثة من باب الفم وليس من باب الإبداع. أي أننا كنا مستهلكين لمنتجات الحداثة الغربية ولم ننخرط في عملية إنتاج هذه الحداثة. دائماً يقترن العلم بالتكنولوجيا. لكن التكنولوجيا، في حد ذاتها، صارت سلعة. ومن يملك مالاً يشتريها. أما العلم الذي أنتج هذه التكنولوجيا وهذه السلع فقد ظل غائباً عنّا. هل للحداثة المعاصرة برأيك جانب وحشي؟

- بالطبع. أن أول من انتقد الحداثة هم الغربيون. وأول من أشار إلى الأزمات التي تولدها الحداثة هم المفكرون الغربيون. لكن الفرق بيننا وبينهم هو أن الأزمة هناك تبقى إيجابية. تُدرك وتحلّل ويستفاد منها وتُمتص في حركة المجتمع. الأزمات لديهم خلاّقة. أما نحن، ولأننا لا نملك حريات فكرية، فالأزمات لدينا خانقة. كل أزمة تخنقنا أكثر ولا نخرج منها. لذلك نحن شعب مخنوق باستمرار ومنكمش باستمرار، وغير قادر على أن يتنفس. وأنا أستغرب، أحياناً، قدرة شعبنا على هذا الصبر التاريخي. ولعلّ هذا الصبر أدى به إلى الانصراف عن التفكير الحر وعن الفكر النقدي أكثر فأكثر، وكأن

السلطات استغلت هذه المسألة نفسياً فتعمدت أن «تساعده» بتعميم ثقافة يتسلّى بها وتبعده كلية عن التفكير.

في الغرب تجاوزوا الحداثة، بينما نحن لم نصل إليها بعد. الغربيون يتحدثون الآن عن مشكلات ما بعد الحداثة. ليس هذا فقط، بل هم مقبلون على قطيعة تقول إن الثقافة الإنسانية كلها التي بنيت على الفكر اليوناني انتهت، وأن ثمة عصراً آخر بدأ هو عصر الكمبيوتر والإلكترونيات والفضاء. إن تطور العلم، ولا سيما تطور علوم الفضاء والبيولوجيا والجينات، سيفتح لهم أفقاً آخر للفكر. وللمرة الأولى ستحدث قطيعة كاملة مع الفكر اليوناني الذي كان، على مدى أكثر من خمسمئة سنة، أساساً للفكر الغربي. هذه الثورة أكثر من تكنولوجية. إنها ثورة هائلة لا ندري، نحن مَن سنكون بدائيّي القرن الحادي والعشرين، كيف نستوعبها فكرياً. إننا نتحول في هذه المنطقة الهائلة إلى مجرّد موقع جغرافي، أي إلى مجرّد سوق.

* ها نحن ندخل القرن الحادي والعشرين وفي جعبتنا سبعون مليون أمّي. كأننا كنا ننزلق نحو الأمّية ولم نكن نحاول محو الأمّية.

ـ هذه، بالضبط، حالنا اليوم.

٧

السوريالية والصوفية وموت الشعر: المتنبي والطائفة وشقاء الإنسان

* كانت مسيرتك الشعرية متقدة ومسارك الفكري عاصفاً، وفي الكثير من الأحيان أُسيء فهمك. ويظهر ذلك من خلال الاتهامات التي وجهت إليك كالشعوبية وتهديم اللغة والتطبيع... إلخ. إلامَ تعزو سوء الفهم هذا؟

ـ أعزوه، في المقام الأول، إلى السياسة. فأنا لم يحدث لي أن ارتبطت، يوماً، بأي نظام سياسي عربي. ولم يكن هدفي أن أنتقد الأنظمة. فمشكلتي أوسع من النظام وحدوده. مشكلتي ثقافية ـ حضارية. لذلك لم يكن همي، على المستوى السياسي، أن أكون ضد هذا النظام أو ضد تلك الدولة. إن عدم ارتباطي بنظام ما، هو في أساس الحرب التي شنّها علي مثقفون ارتبطوا بالأنظمة حتى يغطوا تورطهم هم. السبب الثاني الذي روّجه بعض هؤلاء هو أنني من طائفة معينة(*). أنا أتردد في الإشارة إلى هذا الأمر، ولم أذكر ذلك طول عمري، وهذه أول مرة في حياتي أشير إليه. نعم، أول مرة. لأنني كنت أشك في الأمر كثيراً وأتردد في الإفصاح عنه. لكن تأكد لي، خلال الخمس والعشرين سنة الماضية، أنني لو كنت من طائفة

(*) ولد أدونيس في طائفة ضاربة في جذورها العربية هي الطائفة العلوية. وهذه الطائفة قدمت أعلاماً كباراً في الشعر والفن والثقافة والسياسة أمثال بدوي الجبل وسعد الله ونوس وزكي الأرسوزي وصالح العلي وحيدر حيدر وغيرهم كثيرون جداً.

أخرى لما تقاطَرَ الهجوم علي من جميع الجهات كمثل ما يحدث اليوم. صرت شبه متأكد من ذلك. لكن هذا لا يعني أبداً أن ليس لي محبون وأنصار من غير طائفتي أكثر بكثير مما لي محبّون من طائفتي ذاتها. بل إن أنصاري الكبار ومحبّي الحقيقيين هم من غير طائفتي. لقد وصل الانحطاط إلى مستوى متدنٍ جداً حتى في مناخ الصراع الفكري والسياسي. وإنها لظاهرة نكراء أن تنحدر الإنقسامات في البلدان العربية إلى هذا المستوى. لا يملك أي فرد خياراً في ولادته. والانسان بمشروعه لا بولادته. هو بما يقوله ويعبر عنه لا بانتمائه إلى هذه الطائفة أو تلك. والسبب الثالث هو أنني، بعد التجربة الحزبية الوحيدة التي خضتها في الحزب السوري القومي، شاعر يصعب تصنيفه. فأنا لا أُصنف في خانة محددة. لست مع النظام ولست ضده. همومي خارج الهموم العامة التي تسيطر أو تهيمن على المثقفين العرب. إنهم لا يستطيعون فهم شخص لا يمكن تصنيفه. لذلك لم تبق تهمة، على الاطلاق، إلاّ اتهمت بها. ولا تهمة. أمر مضحك. فأنا ناصري وأنا شيوعي وأنا ماركسي وقومي ووهّابي، نعم وهّابي! وأنا أميركاني، وأنا خميني. هذا يوضح، من ناحية ثانية، المستوى الثقافي والاخلاقي السائد في الأوساط الثقافية العربية. تهم من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار أُلصقت بي كلها، أو حاولوا أن يلصقوها بي(*). المثقفون العرب لا يفهمون معنى أن يكون الإنسان مستقلاً. لا يستطيعون تصور وجود إنسان عربي يكافح ويموت من أجل أن يظل

(*) الكثير من الكتاب وأنصاف المثقفين والنقاد مصابون بـ«الداء الأدونيسي»، فلا ينفكون يهاجمونه حتى لو لم يقرأوا ما يكتب. فهم مثل عجائز الأرياف العربية حينما يشاهدون شاباً جميلاً: يحسدونه في قرارة أنفسهم ويكيلون له التجريح بألسنتهم. إنه الحسد في أحد وجوهه. وفي وجه آخر باتت قامة أدونيس الشعرية والفكرية معياراً فاضحاً لقياس جفاف المخيلة عند هؤلاء النقاد ولإظهار انحطاطهم الثقافي.

مستقلاً. وهذه المسألة، بدلاً من أن تُقدّر وتُحترم، لا تُفهم على حقيقتها. إن ما يمكنهم تصوره هو أن الفرد يجب أن يكون تابعاً أو مرتبطاً بشكل أو بآخر. هناك انعدام كامل للثقة بالنفس لدى العرب ولا سيما المثقفون منهم. لذلك عاش المثقفون العرب في ريبة من الفرد المستقل. كل واحد يشك في الآخر، لأنه يعتقد أن الآخر مثله يجب أن يكون مرتبطاً. هذا فكر مريض لأشخاص مرضى حقيقة.

* إنه أيضاً عقل المؤامرة. «عقل» لا يعقل الحقائق ويعتقد أن كل شيء يجري ترتيبه في الخفاء.

- عقل مؤامرة وفكر مريض. وهذا كله شائع في الوسط الثقافي العربي. أظن أن هذه العوامل، فضلاً عن الغيرة والحسد، كانت كلها دوافع للهجوم الدائم علي. لم يتصور الكثيرون كيف أن شخصاً مستقلاً، حيث لا دولة تدعمه ولا حزب ولا جماعة ولا منظمة، يمكن أن يكون أكثر شاعر عربي معروفاً في العالم. إن لسان حالهم يقول: «غير ممكن. يجب أن تكون وراءه قوى خفية وسلطات معينة». هكذا يفكرون. لا ثقة لديهم بأنفسهم، وليست لديهم الثقة بالآخر. هذه هي الأسباب بحسب ظني.

* أوضحت جيداً وأفصحت كثيراً.

- مؤسفة هذه الحال.

* وصلت السوريالية إلى العالم العربي بعدما ماتت في أوروبا. ما أثر السوريالية في الشعر العربي إذن، ولا سيما أن أشهر ممثلي السوريالية من العرب أمثال جورج حنين وجويس منصور ورمسيس يونان(*) كتبوا بالفرنسية وعاش بعضهم في فرنسا ولم نتعرف إليهم إلا منذ سنوات؟

(*) ولد جورج حنين في القاهرة في ٢٠/١١/١٩١٤، وفي سنة ١٩٣٧ أسس مجموعة «الفن والحرية»، ونشر ديوانه الأول سنة ١٩٣٨ بعنوان «لا معقوليات الوجود». =

ـ إنني لا أشكو تأثير الحركات الأدبية الغربية في الشعر العربي أو في الفن العربي. شكواي هي انعدام هذا التأثير. لأنني أتمنى لو كان لدينا شعراء رمزيون مثلاً. ليس لدينا شعراء رمزيون. أتمنى حتماً أن يكون لدينا شعراء واقعيون بالمعنى العميق للكلمة. أنا أتمنى لو كان لدينا شعراء برناسيون(*) أو شعراء سورياليون. حتى يتأثر الشاعر أو الفنان أو الأديب بحركة أدبية أو فكرية أو فنية يجب أن يعرف لغتها أولاً. ويجب أن يقرأها بكاملها ثانياً. ويجب أن يخترقها ثالثاً، أي أن تكون لديه هويته الخاصة. أما إذا بقي عند المحاكاة فلا يكون متأثراً بها حقاً. أنا أشكو انعدام التأثير وليس التأثير كما يشاع. لذلك لا أرى أن لدينا شعراً سوريالياً. لدينا بعض الشعراء الذين تأثروا ببعض العبارات وببعض الجمل وببعض الأقوال. أما السوريالية(**)

= كان تروتسكياً، وارتبط بصداقة قوية مع أندريه بروتون، وتوفي في سنة ١٩٧٣. وولدت جويس منصور في انكلترا سنة ١٩٢٨ وعادت مع عائلتها إلى القاهرة وهي طفلة. وفي القاهرة التقت الشاعر هنري ميشو الذي اطلع على أشعارها وأعجب بها ودعاها إلى باريس التي جاءتها في مطلع الخمسينات. وفي باريس حولت منزلها إلى صالون أدبي والتصقت بأندريه بروتون ونشرت أولى مجموعاتها الشعرية سنة ١٩٥٣ بعنوان «صرخات». في حين ولد رمسيس يونان سنة ١٩١٣ وتخرج في مدرسة الفنون العليا بالقاهرة سنة ١٩٣٣ وشارك في تأسيس مجموعة «الفن والحرية» وتوفي في القاهرة في ٢٥/١٢/١٩٦٦.

(*) جاءت التسمية، في الأصل، من كلمة «بارناسوس»، وهو جبل في اليونان له قمتان. واعتقد قدماء الاغريق أن الإله أبوللو يسكن قمة، وتسكن ربات الفنون قمة أخرى. ثم توسع هذا المعنى ليشمل الشعر والشعراء عامة. والبرناسية مدرسة شعرية ظهرت في فرنسا في أواخر القرن التاسع عشر واكتسبت اسمها من المجلة الأدبية «برناسوس المعاصر» التي صدرت في سنة ١٨٦٦ وتوقفت في سنة ١٨٧٦، وكان أشهر الشعراء الذين كتبوا فيها ستيفان مالارميه. وشعر البرناسيين كان ردة فعل على الإسراف في الرومانسية، واعتنقوا فكرة «الفن للفن» واقتصدوا في مفرداتهم وتأنقوا في لغتهم.

(**) السوريالية مصطلح ابتكره الشاعر الفرنسي غيوم أبولينير (١٨٨٠ ـ ١٩١٨) في سنة ١٩١٧. وفي سنة ١٩٢٤ أصدر أندريه بروتون بيانه المشهور ليعلن ولادة اتجاهه =

كرؤيا للعالم فلو كانت أثّرت حقاً في بعض الشعراء لكان هؤلاء تأثروا بالتصوف أولاً. لأن التصوّف، إذا أفرغته من جانبه الديني هو سوريالية ما قبل الكلمة وما قبل العبارة وما قبل المصطلح. السورياليون أنفسهم كانوا يقولون إنهم ينتمون إلى بعض المتصوفة الغربيين. طبعاً السورياليون كانوا ملحدين. لكن الإلحاد، هنا، مسألة شكلية. من الممكن أن يكون لدى الفرد منهاج تصوفي ويكون ملحداً دينياً. ومن الممكن أن يكون لديه منهاج تصوفي ويكون مؤمناً. الإيمان والإلحاد مسألة لا تدخل في المنهاج أو في فهم العالم وفي مقاربة العالم.

* إذن، في هذا السياق، فالسوريالية، كتجربة حداثوية أوروبية، تكاد تكون إلحادية.

- هي إلحادية.

* ومعادية للدين.

- طبعاً.

= الشعري الجديد الذي أسماه «السوريالية». والسوريالية حركة فنية وجدت جذورها في قصائد رامبو وفي ديوان «أغاني مالدورور» للشاعر لوتريامون، وتطلعت إلى تحرير الإبداع من قيود العقل والدين معاً؛ فهي حركة ضد القمع وضد البوليس الفكري بأنواعه كلها أكان القمع نابعاً من الداخل أم من المجتمع. وهذه الحرية لا يمكن تحقيقها إلا بالتخلص من رقابة الوعي عبر الخيال وتحرير العقل الباطن. والسوريالية استمرار للدادائية التي ولدت مع تريستان تزارا وفيليب سوبو. ازدهرت السوريالية بين ١٩٣٠ و١٩٤٠، ومع احتلال القوات الألمانية باريس تشتت شمل الحركة وانتقل مركزها إلى نيويورك، ثم ماتت ولم يبقَ منها إلا أوشال هنا وهناك، وتاريخ شعري فيه الكثير من الألق والبهاء. لكنها، في تاريخها القصير، أنجبت عدداً من المشاهير أمثال أنطونين آرتو وسلفادور دالي ولويس بونويل وألبرتو جياكوميتي وماكس آرنست ورينيه شار وأوكتافيو باث.

* ما علاقتها بالصوفية كتجربة ذاتية دينية؟

- السوريالية لم تُنتج، بوصفها حركة، شاعراً كبيراً واحداً في تاريخها كله. وجميع الشعراء الكبار تركوها في مرحلة ما. أي أنهم مرّوا بها وتأثروا، قليلاً أو كثيراً، ببعض أطروحاتها. هكذا لا يمكن أن تجد شاعراً واحداً يمكن وصفه بأنه شاعر كبير وتصنفه في التيار السوريالي. إنها حركة أثرت في الأفكار وفي الثقافة وفي الحساسية الشعرية من غير شك. لكنها لم تنتج أدباً عظيماً أو فناً عظيماً. ما علاقة السوريالية الملحدة بالصوفية إذن؟ إذا أردنا دراسة الصوفية بوصفها إيماناً دينياً فهذا أمر. وإذا أردنا درسها بوصفه مقاربة معرفية للعالم فهذا أمر آخر. وأنا ألححت على الصوفية بوصفها منهجاً. والصوفية، داخل التراث الإسلامي، تعتبر ملحدة قياساً على مفهوم الله عند المسلمين الأصوليين. لأن مفهوم الله في التصوف هو مفهوم وثني وحلولي ووحدة وجود واتحاد. ومع أن الصوفية بقيت، ظاهرياً، تؤمن بسر للعالم وبإله واحتفظت بطابع ظاهري إيماني، لكنها، في العمق، إذا أردنا تناولها من وجهة نظر دينية بحتة كما درسها ابن تيمية(*)، فهي ملحدة وهي حركة إلحادية داخل الإسلام. أنا لا أتناول الصوفية على هذا النحو، بل أدرسها بوصفها منهجاً؛ منهجاً معرفياً من حيث مفهوماتي في المرئي واللامرئي؛ الباطن والظاهر؛ ومن حيث القول بأن الحقيقة غير موجودة وراءنا، بل أنها موجودة أمامنا ونحن نتقدم لنكتشفها، وأن الله هو نقطة كيانية تلتقي فيها لا الطبيعة فقط، وإنما الإنسان أيضاً. أي أن الله ليس فكرة متعالية ومجرّدة ومنفصلة عن العالم. ولاحظ موضوع الشطح لدى الصوفيين

(*) هو تقي الدين أحمد بن تيمية. فقيه حنبلي ولد سنة ١٢٦٣ في حران بسورية وأقام في دمشق وتوفي سجيناً في قلعتها سنة ١٣٢٨.

الذي يفضي إلى نوع من الكتابة الآلية كما يسميها السورياليون، أي أن يصل السوريالي إلى مرحلة يصير هو والكون واحداً. تماماً مثل الإنخطاف حيث يصل الفرد إلى هذه المرحلة بتدخين الأفيون مثلاً. بينما التصوف يتوسل هذه اللحظة رياضياً، أي بإماتة الجسد بحيث لا يبقى في الإنسان إلاّ شفافيته التي تجعله يتصل مباشرة بجوهر الكون. عندها يصير هو والكون واحداً. فإذا درست هذه الأمور من هذه الزوايا المنهجية ستجد أن الصوفية هي السوريالية الأولى وأغنى وأعلم بكثير من السوريالية الغربية.

* كتابك الأخير «الكتاب: أمس المكان الآن»(*) يستعير عنوانه من القرآن الذي هو الكتاب. هل ثمة وشيجة بين هاتين التسميتين؟

ـ أولاً، إن تسمية الكتاب سبقت القرآن. الكتب سوابق. والقرآن سمّى أصحاب هذه الكتب أهل الكتاب، وهو يعني أن ثمة كتباً سبقت القرآن. ثم جاء القرآن فسمّي كتاباً. وأتى سيبويه فسمّى كتابه في اللغة العربية «الكتاب». و«أمس المكان الآن» هو التسمية الرابعة. فكرة الكتاب، والتي تبناها مالارميه(**) تقول أن يضع الشاعر كتاباً شاملاً كأنه كتاب يشمل مشكلات الوجود كلها. أنا أخذت اسم الكتاب حتى أتكلم فيه على علاقتي بالحضارة العربية وعلى فهمي لهذه الحضارة، وأتحدث عن كل ما أفكر فيه بحيث يكون كتاباً شبه شامل وشبه كامل. بهذا المعنى أسميته «الكتاب». وهذا

(*) هذا الديوان قصيدة واحدة ذات بنية شبكية بخطوط تهبط وتصعد بشكل أوركسترالي، تخفت وتعلو، تهمس وتصرخ، تغيب وتحضر، تضطرب وتهدأ في حركة متلاطمة من المد والجزر ترمز إلى البحر التاريخي بشواطئه ولججه (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٥، جزآن).

(**) أحد أبرز الشعراء الرمزيين. ولد في باريس في ١٨٤٢/٣/١٨ وتوفي في ١٨٩٨/٩/٩.

مدلول الكتاب في تراثنا وفي تقليدنا منذ ألف سنة قبل مالارميه.

* اخترت المتنبي في «الكتاب» لأنك تعتبره أشقى كائن في عصره ومن أشقى كائنات التاريخ. والمعروف أن المتنبي، على عظمته الشعرية، كان طالب سلطة ومداحاً هجّاءً. هل هنا يكمن شقاؤه؟

ـ لا. يكمن شقاء المتنبي في طموحه. وأنا أعتقد أن المتنبي لم يمدح ولم يهجُ، لا حبّاً بالممدوح ولا كرهاً بالمهجو وإنما ليقول، عبر المدح والهجاء، ما يريده هو. ولذلك حين تدقّق في قصائد المتنبي سترى أنه كان يمتدح الممدوح من خلال مدحه لنفسه، ويهجو المهجو في سياق هجاء العالم الذي يضطره إلى اللجوء إلى مثل هذا المهجو. وعبّر عن هذا القلق ببيت رائع إبان صلته بكافور الاخشيدي:

وما كان شعري مدحاً له ولكنه كان هجوَ الورى

هنا المتنبي يقول لك انه كان يهجو العالم حينما يمدح كافور. كان يهجو العالم لأنه ألجأه إلى مثل هذا الموقف. المتنبي كان طموحاً، وهو أول شاعر بعد أمرىء القيس جعل الشعر واسطة يرد بها على العالم الذي ينفيه. هذا شأن العظماء الذين قالوا ان الشعر هو الذي يجب أن يقود العالم. وإذا فهمنا المتنبي بغير هذه الروح نكون كمن يفهمه فهماً سياسياً، ومن وجهة نظر بسيطة، ومن وجهة النظر السائدة التي لا ترى الشعر في عمقه الكياني وفي أبعاده، وإنما ترى عناوينه فقط؛ كمن ينظر إلى شخص ما فيقرأه من خلال ثيابه لا من داخله. المتنبي، بهذا المعنى، هو الشاعر الأول الذي كان نقطة التلاقي بين الديني والدنيوي، بين السلطة والشعر، بين التمرد والخضوع. أي أنه كان ثقافة عصر بكامله، وعصراً لثقافة مختصرة ومكثفة بشخص المتنبي وبشعره. ولا يمكن الواحد أن يذكر المتنبي من غير ذكر أبو العلاء المعري. هذا الإنسان العظيم الذي انتقد كل شيء، لكنه كان

أمام المتنبي ينحني. وعندما شرح ديوان المتنبي سمّاه: «معجز أحمد». كل فكر عظيم إذا مرّ بعقول صغيرة يصغُر. لا يمكنك أن تكتشف الفكر العظيم إلاّ بفكر عظيم. إن كثيراً من العقول التي قرأت المتنبي كانت، للأسف الشديد، عقولاً صغيرة لا عقولاً كبيرة. ماركس «العربي» هو غير ماركس الحقيقي لأنه اتخذ حجم العقل العربي الذي رآه، وكان هذا العقل صغيراً. حينما تقيس هذا الموضوع على الإسلام وكيف يرى المسلمون الإسلام الآن، ترى عجباً. إسلام اليوم، في مرآة النظرة السائدة، غير معقول.

* يدور الكلام منذ فترة على موت الشعر. أنت لا ترى هذا الرأي بل تعتقد أن الشعر لا يموت ما دام الموت موجوداً. والمعروف أن الفلسفة نشأت للإجابة عن أسئلة الموت. هل الشعر كالفلسفة في هذا السياق؟ هل يجيب الشعر عن أسئلة الموت؟

- نعم. يجيب الشعر عن أسئلة الموت لكن بشكل مداور. إنه يعلمنا أن المشكلة الحقيقية التي تجابه الإنسان ليس الموت بل الحياة، لسبب أساسي هو أن الموت مبتذل وعام ومشترك، كما سبق أن أشرت، ولا إرادة فيه للإنسان، وهو يساوي الحيوان بالإنسان في نهاية المطاف. شعرياً ليس الموت مشكلة. المشكلة، شعرياً، هي الحياة. نعم، الحياة هي المشكلة. أي: كيف تعيش هذه الحياة حراً كريماً، وكيف تجعل العالم أرقى والإنسان أعظم.

* برأيك هل الشعر ما زال مهيمناً في نهاية هذا القرن، أم أن الرواية والسينما والدراما التلفزيونية صارت تنافس الشعر بل تقصيه عن مكانته؟

- إنها ظاهرة واضحة تماماً. وبلا شك أن هناك انحساراً للشعر على المستوى الأفقي. وعدد قرّاء الشعر ينحسر. هذا لا ريب فيه.

في حين أن عدد قراء الرواية يتزايد، ويتزايد أيضاً عدد مشاهدي السينما والتلفزيون والمجلة المصورة وغيرها. لكن أعتقد أن طغيان الجانب التقني وطغيان جانب التسلية والترفيه لمغالبة الأجواء التي تخلقها التقنية، كالملل والسأم والأجواء الخانقة وضيق العيش وصعوبة الحياة اليومية، ذلك كله يدفع الأفراد إلى إيجاد مخرج في الرواية أو في السينما أو في التلفزيون أو في المجلة المصورة أو في الرياضة مثلاً. غير أن هذا المناخ العام يعمّق، من ناحية ثانية، عند قطاع كبير من الأفراد، الاهتمام بالشعر بحيث ينقلب الاهتمام بالشعر من كونه اهتماماً كمياً إلى أن يصبح اهتماماً نوعياً. وهكذا، فإن ما يخسره الشعر أفقياً أظن أنه بدأ يربحه نوعياً وعمقياً، ولا سيما أن الانسان لا يستطيع أن يفهم وضعه ويفهم العالم الذي يعيش فيه إلاّ إذا وضع العالم في مسار تراجيدي. ولا يمكن أن نصل إلى فهم المسار التراجيدي، بالمعنى العميق للكلمة، إلاّ من شرفة الحس الشعري. وهذا ما يُبقي للشعر حضوراً عالياً وإن يكن محدوداً، ولكنه، في النهاية، يمثل القيمة العميقة ونواة الثقافة ونواة المجتمع الحي، وخصوصاً حينما تتحول الفلسفة وتتحول الحدوس العلمية نفسها، ومنها علم الفضاء، إلى نوع من الحدس الشعري. إن معنى الشعر اتّسع وتغيّر. وأعتقد، بعمق، أن الشعر لا يمكن أن يموت ما دام الموت موجوداً، وما دام الحب كذلك موجوداً.

* نلاحظ في العالم العربي اليوم أن الرواية توشك أن تصبح أبرز الفنون الأدبية. أما زلت لا تحب الرواية؟

- لم أقل انني لا أحب الرواية بوصفها نوعاً فنياً جديداً. بالعكس، أنا أشجع كثيراً هذا النوع من التعبير، لأنه يفتح أفقاً آخر للكتابة باللغة العربية. لكن لا أحب قراءة الرواية كما تكتب اليوم. الرواية تقوم، في الدرجة الأولى، على الحكاية. والحكاية، كما أراها،

تحيل الزمن الخيطي إلى مزيد من الخيطية، أي أنها تجعل الزمن أكثر خيطية. وقد سبق أن تحدثنا عن هذه النقطة. وأنا هنا أكرر. أنا لا أحب هذا النوع من الزمن. أحب الزمن الشبكي الكثيف الشاقولي الذي تسري فيه توترات كثيرة. لذلك لا أحب قراءة مثل هذه الروايات التي تقوم على مجرد الحكاية. لكنني أقرأ بعض الروايات التي تحتوي مثل هذا الزمن. وأنا أسمي رواية «أوليس»(*) مثلاً، مع أن فيها ثرثرة، لكنها تحتوي طاقة هائلة لرؤية العالم بشكل مختلف. هي، إذن، رواية فيها شعر.

(*) أوليس Ulysse من أبطال اليونان الأسطوريين في حرب طروادة؛ وهو ملك ايثاكا وزوج بنيلوب. وردت أخباره في الأوديسه لهوميروس. وصاغ جيمس جويس من هذه الشخصية روايته «أوليس» سنة ١٩٢٢، وهو روائي أميركي، إيرلندي الأصل، ولد سنة ١٨٨٢ وتوفي سنة ١٩٤١.

٨

الإستعصاء التاريخي
التراث والنهضة والعولمة

* في كتابه «نقد نقد العقل العربي»(*) أنزل جورج طرابيشي محمد عابد الجابري عن عليائه وحطم مرجعيته الفكرية وسلطانه الأدبي. هل تتابع هذا السجال؟ ومن هو في رأيك صاحب المشروع النقدي الحقيقي في قراءة التراث؟ أهو محمد أركون أم عبد الله العروي أم حسن حنفي؟(**).

(*) بيروت: دار الساقي، ١٩٩٦.

(**) جورج طرابيشي كاتب ومفكر سوري ولد في حلب سنة ١٩٣١ وانتقل إلى بيروت سنة ١٩٧٢ ثم غادر إلى باريس في أوائل الثمانينات. ترجم ماركس وفرويد ولينين وله: «شرق وغرب رجولة وأنوثة» (١٩٨٢)، «مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة» (١٩٩٣). أما محمد عابد الجابري فهو مفكر مغربي ولد في ١٩٣٥/١٢/٢٧ وحاز الدكتوراه في سنة ١٩٧٠ من جامعة الرباط، وهو أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي في الجامعة نفسها. له: «نحن والتراث» (١٩٨٠)، «الخطاب العربي المعاصر» (١٩٨٢)، «بنية العقل العربي» (١٩٨٦)، «العقل السياسي العربي» (١٩٩٠). ومحمد أركون هو مفكر جزائري مقيم في باريس، حاز الدكتوراه سنة ١٩٦٩، وهو أستاذ كرسي تاريخ الفكر الإسلامي في جامعة السوربون منذ سنة ١٩٩٠ وله: «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي» (١٩٩١). «قضايا في نقد العقل الديني» (١٩٩٨)، «الفكر الأصولي أمام استحالة التأصيل» (١٩٩٩). وعبد الله العروي مفكر مغربي ولد في ١٩٣٣/١١/٧ وهو أحد مؤسسي الاتحاد الوطني للقوات الشعبية وله: «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» (١٩٦٧)، «العرب والفكر التاريخي» (١٩٧٠). أما حسن حنفي فهو مفكر مصري ولد في القاهرة سنة ١٩٣٥ وأصبح رئيساً لقسم الفلسفة بكلية الآداب في جامعة القاهرة. أسس الجمعية الفلسفية المصرية وله: «مقدمة في علم الاستغراب» و«التراث والتجديد» و«من العقيدة إلى الثورة».

ـ مثل هذا السؤال تصعب الإجابة عنه، إلاّ إذا انطلقنا من وجهة نظر أخرى في فهم التراث وفي الموقف منه والكتابة عنه. أعتقد أن الإنطلاق من المسلّمات القائمة في التراث لا يؤدي إلى فكر خلاّق وإلى فكر حقيقي. كل فكر حقيقي يجب أن ينطلق من نقد المسلّمات ذاتها، ومن زلزلة هذه المسلّمات بحيث نبدأ من الدرجة الصفر إذا أردنا بناء فكر عربي جديد. وعلى هذا المستوى، لا أجد في أعمال الجابري ما يُساعد على تأسيس مثل هذا الفكر أو هذه الحلقة الفكرية التي تنطلق من نقد المسلّمات ذاتها، أكانت دينية أم غير دينية. ولذلك أرى أن هذا الجهد الضخم الذي قدمه جورج طرابيشي جهد ضائع، وليته وضع هذا الجهد في مكان آخر، أي في نقد المسلّمات ذاتها. ثم انني أعتقد أن الدكتور حسن حنفي، على الرغم من الجهد الكبير الذي قام به وعلى الرغم من أنه يفرض احترامه في كل ما قدمه، ينطلق، هو أيضاً، من الإيمان بمسلّمات لا تقبل النقاش. وأنا لا أعرف كيف يمكن أن يكون هناك فكر داخل ثقافة لا يسأل سؤالاً عن صحة هذه المسلّمات أو أهمية هذه المسلّمات. إن أقرب مفكّر إلى ملامسة هذه المسلّمات، ولكن بشكل مداور وغير مباشر، هو محمد أركون وإلى حدّ ما، على المستوى التاريخي، عبد الله العروي. لكن بما أن العروي يأخذ جانباً معيناً من الثقافة العربية والتراث العربي، فأنا أميل إلى القول أن أركون هو صاحب مشروع نقدي أكثر جدية باعتباره يتناول النصوص التأسيسية في الفكر العربي، بينما العروي يتناول نصوصاً فرعية نشأت بعد النصوص التأسيسية. إن ما يقوله العروي مهم جداً ولكنني أعطي أهمية أكبر لمحاولة أركون. إن محاولة أركون تحتاج إلى المزيد من الجرأة وإلى المزيد من التوسّع وإلى المزيد من البناء على الأطروحة التي يقدّمها. وهو يعترف بذلك، وأنا ناقشته أكثر من مرة، ولديه خشية من أن يؤدي ما يقوله

إلى أن يدفع حياته ثمناً لذلك، وهو ليس مستعداً، كما قال لي، ليدفع هذا الثمن. لو كان هناك مشروع عربي في هذا الاتجاه وعلى مستوى الثقافة العربية لكان من الممكن أن يفكر الواحد بدفع الثمن. ومهما يكن الأمر، فإن محاولة أركون، التي تتلخص في قراءة النص التأسيسي الأول، أي النص الديني، بوصفه نصّاً تاريخياً، خطوة مهمة جداً. وهذا ما حاوله، لكن مداورة، ومن غير المضي إلى نهايات هذه الأطروحة، نصر حامد أبو زيد. أيضاً أظن أن مستقبل فكرنا، إذا أردنا أن نؤسس فكراً أو حركة فكرية جديدة، يحتم علينا أن ننطلق من هذه النقطة.

* ألا ترى معي أن نقد المسلمات كان، ولا يزال، معضلة بعض كبار المثقفين في العالم العربي ممن لم يستكملوا مغامرتهم الفكرية، بل تراجعوا عنها في منتصف الطريق؟ طه حسين مثلاً تراجع عن التشكيك في الشعر الجاهلي(*)، ومنصور فهمي(**) تخلى عن رأيه في أن الإسلام، إزاء المرأة، كان حركة إلى الوراء، وعلي عبد الرازق(***) كسر قلمه بعد «الإسلام وأصول الحكم»، وأحمد أمين عاد عن اقتراحه الوقوف على السكون.

ـ ما يؤسف له أنهم تراجعوا. لكنهم، جميعاً، يلتقون أركون أو أن أركون يلتقي وإياهم عند نقطة مهمة: فما دام الفكر في المجتمع

(*) صدر كتاب «في الشعر الجاهلي» أول مرة، في القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٦.

(**) متنور مصري ولد سنة ١٨٨٦ ودرس في باريس وتوفي سنة ١٩٥٩. كتب «أحوال المرأة في الإسلام» سنة ١٩١٣ وظل حبيس الجامعة حتى أعادت دار الجمل (كولونيا ـ ألمانيا) نشره سنة ١٩٩٧.

(***) ولد سنة ١٨٨٨ ونشر «الإسلام وأصول الحكم» في نيسان ١٩٢٥ وتوفي في سنة ١٩٧١.

الإسلامي يُعامل معاملة الجرم وينظر إليه كشأن قانوني، فهذا يعني أن الحال خطيرة جداً. المشكلة الكبرى هي في عقلية المجتمع الإسلامي. ليس هناك اليوم في العالم المعاصر أي مجتمع يعامل الفكر أو الفكرة بوصفها جرماً إلاّ في المجتمع الإسلامي. والنضال ضد هذه الحال المهينة يجب أن يكون عاماً، ونضال الفرد وحده يظل عاجزاً عن التصدي. أتمنى لو كان هناك في مجتمعنا الحاضر من يحمي، بشكل أو بآخر، المفكرين الجريئين. لكن، مع الأسف، يلجأ هؤلاء المفكرون، في العادة، إلى المجتمعات الغربية ليحتموا من عسف السلطات والجماعات. يجب التأسيس لمثل هذه الجرأة. وهذا ليس دفاعاً عن الحرية فقط، وعن الحق في الحرية، بل هو دفاع عن التراث العربي وعن شرف العرب وعن كرامة الإنسان العربي. لم يبق إنسان، أو جماعة، في العالم ينظر إلى الفكر بوصفه جريمة، مهما كان مضمون هذا الفكر، إلاّ في هذه البلاد.

* إلاّ شرق المتوسط(*).

ـ بالضبط. وهذا شيء مخيف، ويجب أن نقف كلّنا ضده.

* أين وجه التشابه والاختلاف بين «الثابت والمتحول»(**) لأدونيس و«تكوين العقل العربي» لمحمد عابد الجابري(***)؟

ـ أحترم جهد جميع المفكرين الذين يمارسون الكتابة. أظن أن ما قاله الأستاذ الجابري في «تكوين العقل العربي» قيل، بصيغة أخرى، في «الثابت والمتحول». إنما ما قلته أنا، بشكل طبيعي، من داخل

(*) «شرق المتوسط» رواية مشهورة للروائي السعودي عبد الرحمن منيف (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧).

(**) بيروت: دار العودة، ١٩٧٤.

(***) بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤.

تطور التراث العربي، قاله هو بطريقة تنظيرية. أي أنه أضفى عليه الطابع الأكاديمي. أما أنا فأبقيته في طابعه العفوي الحر. وكان لي مأخذ على الأستاذ الجابري هو عدم الإشارة إلى هذا التقاطع. وعلى الرغم من ذلك أحترم الجابري وأحترم جهده.

* من آداب البحث العلمي ومن أصوله أن يشير الإنسان إلى من سبقه.

- مع الأسف. ولا سيما أن «الثابت والمتحول» هو فاتحة النظر في التراث. هو أول كتاب أسس لقراءة التراث قراءة حديثة.

* في بداية هذا القرن لم يكن في العالم العربي إلاّ ثلاث جامعات هي: الكلية الإنجيلية السورية(*) في بيروت والجامعة اليسوعية في بيروت أيضاً وجامعة فؤاد الأول(**) في القاهرة. وكان عدد السكان لا يتجاوز الخمسين مليون نسمة. وكان الكتاب الجيد يُطبع منه نحو ثلاثة آلاف نسخة. واليوم صار لدينا نحو ١٧٥ جامعة ويبلغ عدد السكان نحو ٢٤٠ مليون نسمة، والبعض يرفع الرقم إلى أعلى، وما زال الكتاب الجيد يُطبع منه ثلاث آلاف نسخة فقط. هل تقول لك هذه الأرقام شيئاً؟

- طبعاً. تقول أشياء كثيرة. لكن لا أريد أن أدخل في التفصيلات. الملاحظة الأولى أننا نتقدم في الزمن شئنا أم أبينا. كنا في قرن وأصبحنا في قرن آخر، ونحن نعاصر شعوباً أخرى ونتقدم وإياها في زمن واحد. فإذا قِسنا حركة الزمن في مجتمعنا لا أرى شعبا من شعوب العالم كلما تقدم الزمن تخلّف إلاّ الشعوب العربية.

(*) صار اسمها، في ما بعد، الجامعة الأميركية في بيروت.
(**) هي نفسها جامعة القاهرة اليوم.

هذه ظاهرة غريبة. كيف نحلّلها؟ كيف نفهمها؟ أنا أدعو علماء الإجتماع والأنثروبولوجيين وعلماء الاقتصاد إلى أن يفسّروا لنا هذه الظاهرة. الملاحظة الثانية أن الجامعة مؤسسة علمية يفترض أنها تستفيد من جميع منجزات البحث العلمي والتربية والثقافة والكتابة والنظر إلى العالم، حتى تنمو كمؤسسة علمية. لكن الأمور تجري عندنا عكس ذلك؛ فحتى المؤسسة العلمية العربية التي تسمّى الجامعة كلما تقدمت المعرفة ازدادت جهلاً. لماذا؟ أيضاً أدعو المختصين لدراسة هذه الظاهرة. الشيء نفسه ينطبق على الطلاب. وأذكر في طفولتي أن حائز الشهادة الابتدائية كان يعرف اللغة العربية جيداً ويعرف تراثه جيداً. ومن كان ينال شهادة البكالوريا كان يمتلك معرفة كبيرة باللغة الأجنبية وباللغة العربية أيضاً. اليوم مع تقدم المعرفة وتقدم وسائل المعرفة صار الطالب الذي ينال الليسانس لا يجيد حتى القراءة. ما السبب؟ لا أدري تماماً لكنني أراقب.

* كأننا نسير إلى الوراء؟

- نعم. كأننا نسير إلى الوراء. لماذا؟ ليس من الخطأ القول، تكراراً، إنني لا أعرف كيف أحلل هذه الظاهرة، ولكنني أملك حدساً يشير إلى أن المشكلة الأساس هي السلطة وبنية السلطة عند العرب. وما لم تتغيّر هذه البنية من المحال أن نتقدم. لأن السلطة صارت مجتمعاً منفصلاً داخل المجتمع العريض، مثل قلعة مطوقة ومسوّرة من جميع الجهات، وهي تملك المجتمع الذي تهيمن عليه بالكامل. فهي، إذن، تشل المجتمع وتمنعه من أن يشارك، على أي مستوى، في بناء السياسة التي هي مسؤوليته. المجتمع وأفراده لا رأي لهم على أي مستوى وفي أي شيء. والشعب معزول عن المشاركة في بناء مصيره وفي بناء حاضره وبناء مستقبله. وهذا العزل الذي تمارسه السلطة العربية منذ قرون هو أساس تخلفنا.

* منذ أكثر من مئة سنة والمجتمع العربي يحاول أن ينهض وأن يتقدم وأن يتوحد. وها نحن بعد مئة سنة من المحاولات الدؤوبة للتنوير نرى أن الحرية أقفرت، وأن العدالة الاجتماعية اندثرت، وأن التجزئة تفاقمت، وأن العرب لا يزالون يناقشون النقاب والحجاب واللحية والجلباب. وها نحن ندخل القرن الحادي والعشرين وفي جعبتنا سبعون مليون أمي. وربما ستتباهى بعض الحركات الأصولية بأننا أمة تفخر بأن رسولها أمي. وكان السؤال في الخمسين سنة الماضية كيف ننتصر؟ وعلى الرغم من تعدد الإجابات فإن العرب لم يتقدموا نحو الانتصار قيد أنملة. ألا تعتقد أننا اليوم في حاجة إلى الإجابة عن سؤال مختلف هو: لماذا هزمنا؟ ثم في رأيك لماذا هزمنا حقاً؟

- سؤال فيه الجواب. كان يقال دائماً، إبحث عن المرأة. يجب أن نقول إبحث عن السلطة. لنضرب مثلاً بسيطاً هو ما يحدث في جنوب لبنان. أنا لست مؤيداً لحزب الله ولست متديناً. لكن حين ألاحظ ما فعله حزب الله بإسرائيل وجنودها في الجنوب، على الحدود مع فلسطين، ينتابني حس المقارنة: أناس فقراء مسلحون بأسلحة بدائية ولديهم إيمان هائل لكنهم امتلكوا قرارهم بالمشاركة في تقرير مصيرهم. لو قارنا ما فعله حزب الله بالجنود الإسرائيليين لوجدنا أنه أثرّ في إسرائيل أكثر مما أثرت جيوش عربية بكاملها على مدى أربعة عقود. لماذا؟ لأن الشعب إذا كان سيداً لمصيره، ويشارك أفراده جميعاً في القرار وفي المسؤولية، فلا يمكن أن يُغلب. أما إذا كانت السلطة وحدها صاحبة القرار، وهي التي تقرر عن الجميع، ووظيفة الجيش الذي تأمره هي أن يحميها فقط لا أن يدافع عن الأرض، بينما الشعب ذاهل لا قرار له، فماذا تتوقع أن تكون النتيجة؟

هنا يمكن أن نرى بعض الجواب. وهذا ما يدفعنا إلى التأكيد،

مجدداً، على أن بنية السلطة هي في أساس التفكك وفي أساس المرض وأساس التخلف في مجتمعاتنا الراكدة.

* شرعت البشرية تستعد لدخول القرن الحادي والعشرين بكل ثبات واقتدار. فانتصاراتها في العلوم والطب والاتصالات والفضاء والمعلومات والغذاء مكّنتها بالفعل من تخطي القرن العشرين حتى قبل أن ينتهي هذا القرن. أما نحن العرب فقد حاولنا متأخرين الالتحاق بالعصر ففشلنا. هكذا فشل محمد عليّ في إطلاق نهضة عربية حديثة ومثله فشل جمال عبد الناصر. تُرى هل يخرج العرب من نافذة هذا العصر بعدما فشلوا في ولوج أبوابه؟

- وهذا السؤال، أيضاً، فيه الجواب. لكن سأزيد على سؤالك بالقول ان شعباً ظل، خلال ١٤٠٠ سنة متواصلة يستند، في نظرته إلى العالم وفي مقارباته الأشياء وفي علاقاته بالآخر، إلى مفهومات راسخة ومستمدة من فهم معين للإسلام الذي هو أساس حياته وأساس ثقافته، ها هو يجابه اليوم أوضاعاً جديدة وثقافات مختلفة وتطورات محيرة، فما عاد قادراً على فهم العالم المعاصر بالمفهومات الموروثة مهما كانت. فلكي نفهم العالم المعاصر نحتاج إلى رؤية جديدة ومفهومات جديدة. وبهذا المعنى لدينا الثقافة الإسلامية التي يجب إعادة النظر فيها جذرياً، وإلاّ نحن ذاهبون إلى الكارثة. لا بد من شجاعة كاملة لنقبول هذه الأشياء وإلاّ من المحال أن نفهم القرن الحادي والعشرين بنظرة ترسخت في القرن الأول الهجري. نحن نمشي مقيّدين ونفكر والسلاسل في رؤوسنا وفي أعناقنا. وعلى الرغم من ذلك ما زال بعضهم يلوك أفكاراً متطرفة تدّعي أن في الإسلام حلاً لكل شيء. وهناك نظرة متطرفة أخرى تقول أن الإسلام سبب كل تخلف. لماذا هذا التضارب والتطرف؟ لأن حرية النقاش وحرية التعبير وحرية الفكر غير موجودة.

* بدلاً من أن يزدهر السجال بين الآراء والأفكار، تنتصب المتاريس.

- وهذا يزيد التخلف، ويفكك أسس المجتمع، ويطيل أمد الاستبداد.

* من مرصدك الفكري ومن خلال تجربتك المديدة مع الأفكار والوقائع، هل ثمة أمل في نهوض عربي جديد وفي يقظة عربية متجددة؟

- أنا غير يائس. ربما أيأس من أفكار معينة أو من أنظمة ما أو من أشخاص ومن مرحلة تاريخية محددة، لكن لا يمكن أن أيأس من الشعب. وعلى هذا المستوى أتطلع إلى لحظة يصبح الشعب عندها قادراً على ابتداع مخارج لأزمته، وسيجد، حتماً، صيغاً لحل مشاكله ثم يتقدم. أنا لست متشائماً كثيراً إلاّ من السلطات ومن الأنظمة العربية ومن التأويلات العنيفة والقمعية والإلغائية للإسلام وللثقافة العربية. إنني يائس من مرحلة لكنني لست يائساً من الشعب.

* عاش الفكر العربي، ولا سيما السياسي منه، كانحطاط وسقوط وهزيمة وعجز أمام التقدم الهائل والمتسارع للحضارة الغربية. ولعلني أرى أن هزيمتنا الأعمق هي هزيمة «العقل العربي» وسقوط قلاعه على أيدي الركود والانحطاط وممثليه من السلفيين وحراس الكهوف العتيقة. وعلى الرغم من ذلك، هل ترى حضوراً للعقل والعقلانية اليوم في الحياة العربية؟

- على المستوى الفردي هناك ظواهر مهمة جداً، لكنها تظل هامشية أو مهمّشة، ولا تدخل في نسيج الحياة الثقافية العربية. كيف نُدخل هذه الظواهر في نسيج الحياة الثقافية؟ تلك المسألة شائكة وتحتاج امتداداً في الزمن. هناك أفراد مهمون وهناك تفكير عقلاني

مهم إنما هامشي أو مهمّش. كنا نقول مع الماركسية أن التطور الكمّي يؤدي إلى تطور نوعي. لكن في المجتمع العربي لم تصح هذه النظرية قط، ويجب إعادة النظر بهذا القانون. ولعل المجتمع العربي له قوانين أخرى لا أعرفها. كان الإسلام عبر تاريخه يتبنى أي شيء منجز وكل شيء تقني، وفي الوقت نفسه كان يرفضه. أي أنه يرفض الأسس التي يقوم عليها الإنجاز. فهو يرفض العقل الذي ابتكر وأبدع ويرفض التعامل مع الآخر إلاّ بالمعنى التجاري: يأخذ منه ويبقى منفصلاً عنه. هناك قدرة سحرية لدى المسلم على أخذ ثمرة الشجرة في الوقت الذي لا ينفك لاعناً الشجرة. ثمة غرابة في هذا المسلك.

* لعل المسلم ينظر إلى الحضارة، على ما أظن، كسوبر ماركت. ينتقي منها ما يشاء، ويدير ظهره لكل ما له علاقة بالعقل العلمي الذي أنتج هذه المنجزات. إنه سلوك البدوي في القرن العشرين.

- مخيف. روى لي أصدقاء نكتة، وأظن انها ليست نكتة بل واقعة صحيحة: سأل أحدهم لماذا لا ننتج؟ أجابه المسلم: لماذ ننتج؟ فهذه المنتوجات سخّرها الله لنا.

* أنا مثلك قرأت أن بعض العلماء في الباكستان فكّر كيف ينتجون الطاقة من الجن، باعتبار أن الجن في التصور الإسلامي مصنوع من نار. تخيّل إلى أي مدى من الخرافة وصلت أنماط التفكير.

- غريب ومضحك هذا الذي يجري. إنها مأساة وكارثة.

* إذا كنا لا نتقدم وكل مشاريع التحديث فشلت، والشعب غير قادر، حتى الآن، على استعادة حريته وفك قيوده والانتفاض على السلطات المستبدة، فما هي، إذن، المشكلة الثقافية الراهنة في العالم العربي المعاصر؟

ـ تغيير بنية السلطة. أنا أرى أن هذه هي المشكلة الأولى، لا الحرية ولا إعمال العقل. الحرية والعقل يحتاجان وسطاً. وهذا الوسط ما لم يتهيأ لا يمكن الخروج من هذه المصيدة. ولا يتهيأ هذا الوسط إلا بسلطة واعية وبمؤسسات تتيح للحرية وللعقل أن يفعلا فعلهما. لذلك أرى أن المشكلة المباشرة هي في طبيعة السلطة القائمة. والسلطات العربية القائمة اليوم، حتى لو نجحت، بقوة الحاجة، في تأسيس إنتاج وبناء المعامل والمصانع، فهي في تكوينها المعروف، غير قادرة على تخطي المأزق. لا يمكنها ذلك.

* ستُفسد أي إنجاز متراكم وتعيق تطوره.

ـ نعم. ستفسده وتحوله إلى منافع ورشاوى.

* لكن معضلة التغيير تبقى قائمة. مَن سيغير هذه الأوضاع؟ في فترة سابقة كنا نقول ان الطبقة العاملة هي صاحبة مشروع التغيير. وجاءت النتائج على غير هذا التصور. فشلت هذه النظرية.

ـ الآن الطبقة العاملة حاملة مشروع الثبات والفساد والركود.

* والتعصب أيضاً. تحولت الجماهير إلى رعاع يقودها أهل الكهف من الأصوليات الصاعدة. هذا ما يحصل في الجزائر ومصر وأفغانستان، وكما حصل في لبنان سابقاً(*).

ـ صارت حليفة للنظام وتابعة للسلطة.

(*) أكثر الطبقات فقراً هي أكثرها رجعية. والفقر هو المجال الحيوي الذي تنمو فيه الأمية والجريمة، وينتشر فيه التخلف والانحطاط. وفي هذا الوسط تجند السلطات أزلامها، وتنتقي التيارات الأصولية مريديها من القَتَلَة. فهل تستطيع عقول النخب المستنيرة أن تجر وراءها عضلات هذه الفئات فتبعدها عن التحول إلى أدوات قمعية للاستبداد الرسمي، وتمنعها من أن تكون أنصالاً ظلامية ضد المفكرين الأحرار؟

* كأن المجتمع العربي الآن صار سديماً، فلا يوجد اليوم من يحمل مشروعاً اجتماعياً للتغيير. فقط المفكرون العقلانيون المتنورون والنقديون وحدهم يحملون هذه الأفكار. لكن القوى الاجتماعية والحركات السياسية تبدو غائبة عن العالم العربي بل هي اندثرت.

- بكل أسف، صحيح. جميع المشروعات الآن ليست للتغيير بل للسلطة دعماً وترسيخاً.

* يبدو العالم العربي كأن فيه استعصاء تاريخياً يمنع التجدد والإنبثاق. فمشاريع التحديث التي قادتها البرجوازية التقليدية والنخب المتنورة فشلت، وفشلت معها مشاريع التنمية حتى التي قادتها النخب العسكرية. ولم يستطع اليسار أن يحقق أياً من برامجه. هل نحتاج إلى عصا موسى جديدة مثلاً؟ أظن، استطراداً، أن الثورة العلمية الناشئة الآن في العالم كله ستجبر الوضع العربي الناعس والراكد على الدخول، قسراً، إلى أجواء العلم، أو يخرج نهائياً من التاريخ فيتحول، حينذاك، ركاماً بشرياً موجوداً في هذه المنطقة بلا فاعلية أو حضور. مجرد ركام متناثر كرماد الأعراب.

- حين أفكر في إمكانات العرب الهائلة وفي امتداد رقعة بلاد العرب على قارتين: آسيا وإفريقيا، وفي عراقتهم التراثية والتاريخية، وأقارن هذا كله بوضعنا الراهن، حيث لا يوجد لنا أي حضور خلاّق في العالم كمؤسسات وكشعوب (باستثناء بعض الأفراد اللامعين)، فلا أستطيع، بصراحة، أن أفهم ما يجري إلاّ إذا انطلقت من فرضية تقول إننا شعب ينقرض. السومريّون انقرضوا والفراعنة انقرضوا والاغريق انقرضوا. الحضارات تنقرض والشعوب تنقرض. ونحن في طور الانقراض. لا أستطيع أن أفهم حالنا الراهنة، على الإطلاق، إلا في هذا السياق. وانقراضنا، بالطبع، ليس انقراضاً بشرياً. فالبشر باقون

ليتكاثروا، بل انقراض القِيَم والتطلعات والمفهومات التي تسيّرنا والتي نعيش عليها.

* كما أيقظت مدافع نابليون بونابرت العرب من غفوتهم في أواخر القرن الثامن عشر، يبدو أننا نحتاج إلى مدفعية جديدة توقظنا من رقادنا الذي طال كثيراً.

ـ لا بد من خلخلة أسس الثبات القائمة حالياً. لا بد من زحزحة الموروثات المعيقة وتدشين رحلة الخروج من هذه الحال.

* يثير بعض المفكرين اليوم، من عيار علي حرب مثلاً، قضية مضمونها أن دور المثقف في هذا العالم يكاد يصبح بلا فاعلية، بل إنه تحوّل، في الكثير من الحالات، إلى مُدافع عن القيم العتيقة. هل مات المثقف أم تراجع دوره فحسب؟

ـ نحن نتحدث عن المجتمع العربي. أظن أن المثقف لم يكن له أي دور مباشر في تطوير بنية المجتمع أو في تاريخنا كله. ربما كان له دور تعليمي، دور العدوى؛ فهو ينقل الأفكار من غير أن يكون له شأن في بناء المجتمع وفي تغيير الرؤية المهيمنة عليه أو التي تسود المجتمع وتسوسه. الفكر في المجتمع العربي كان دائماً فكراً وظيفياً. لم يكن فكراً يبحث أو يستزيد من المعرفة، ولم يُعترف قط بالمثقف العربي إلاّ بوصفه موظفاً. لذلك كان الفكر العربي فكراً وظيفياً لا فكراً يعتقد، بعمق، أن هناك حقيقة، والبحث من أجل الوصول إلى الحقيقة هو بحث مشترك بين جميع المفكرين، وأن الحقيقة ليست وراءنا بل موجودة أمامنا. عاش المثقف العربي في مجتمع يعتقد، بإصرار، أن الحقيقة موجودة وراءنا وما علينا إلا شرحها وتفسيرها ثم الانصراف إلى التبشير بها. فإذا كان هذا النظام، مثلاً، قريباً من رؤيتنا نمجده. أما إذا كان ذلك النظام بعيداً عنها فنهجوه. تحولت ثقافتنا إلى ثقافة مدح وهجاء وتبشير وشرح لأشياء قائمة وراهنة وموجودة. لذلك

أعتقد أن المثقف، بوصفه مثقفاً مستقلاً، لا دور له. يصبح للمثقف دور عندما يتم الاعتراف به عضواً في البحث عن الحقيقة وفي البحث عن المجهول وفي دفع المجتمع إلى هذا التطلع. وهنا أخالف جميع الذين يبحثون عن دور للمثقف العربي. علينا أن نعمل أولاً ليتم الاعتراف به. يجب أن يكون للمثقف مكان حتى يكون له دور. لا مكان له إذن لا دور له. عندما طلبت بعض أجهزة الأمن من الرئيس ديغول اعتقال جان بول سارتر لدوره في ثورة الطلاب في أيار/مايو ١٩٦٨، نظر ديغول ملياً وقال: هل تطلبون مني أن أعتقل فولتير؟ مَن يعتقل فولتير؟ وحتى تظهر عندنا عقلية تنظر إلى المثقف العربي مثل نظرة ديغول، حينذاك يمكن القول إن للمفكر العربي دوراً(*).

* وصف جان بول سارتر بأنه آخر الفلاسفة في هذا العصر. وثمة أسماء عاصرته أو جاءت بعده حاولت إعادة الاعتبار للفلسفة لكنها ما لبثت أن انزوت، مثل الفلاسفة الجدد في فرنسا الذين لم يطل حضورهم أكثر من أربع سنوات ثم اضمحلوا. واليوم تكاد أسماء لوي ألتوسير(**) وفرانسيس فوكوياما وصموئيل هنتنغتون ونعوم تشومسكي وقبلهم كلود ليفي شتراوس ورولان بارت(***) وغيرهم

(*) وقّع جان بول سارتر في سنة ١٩٥٨، إبان الثورة الجزائرية، نداء دعا فيه الشبان الفرنسيين إلى رفض خدمة العلم ناعتاً الرئيس ديغول بأوصاف أقلها أنه جلاد. واقترح وزير الداخلية اعتقاله، لكن ديغول رد عليه: «وهل يُعتقل فولتير؟».

(**) مفكر ماركسي كبير. ولد سنة ١٩١٨ وأصيب بحالة فصام شديدة فقتل زوجته خنقاً في ١٦/١١/١٩٨٠ وتوفي في ٢٢/١٠/١٩٩٠.

(***) فوكوياما أميركي من أصل ياباني ولد في شيكاغو سنة ١٩٥٢ وأثار موجة من الانتقاد عندما نشر مقالة بعنوان «نهاية البشرية نهاية التاريخ» سنة ١٩٨٩. أما هنتنغتون فهو أميركي ولد في نيويورك سنة ١٩٢٧ وأثارت مقالته «صدام الحضارات» التي نشرها في المجلة الفصلية «فورين أفيرز» (صيف ١٩٩٣) سجالاً واسعاً على مستوى العالم. وتشومسكي يهودي أميركي من أصل روسي معاد لحرب =

تصبح من الذاكرة القريبة لتاريخ الأفكار، وكأن الفلسفة والأفكار الكبرى تخلي مكانها للعلم التطبيقي. هل هذا العصر هو عصر إبادة الأفكار؟

ـ سؤال مهم جداً. إذا كان المقصود بالأفكار الأفكار التي بُنيت على الفلسفة اليونانية فأعتقد أن هذا العصر ليس عصر إبادة هذه الأفكار وإنما عصر نهاية هذه الأفكار. وبهذا المعنى فإن الفيلسوف الحقيقي في القرن العشرين، الذي مهّد لنهاية هذه الأفكار كلها، ولنهاية الفلسفة اليونانية ولبداية فكر جديد ينهض على التقنية لا على تأمل الوجود واستقراء مشكلاته، والذهاب إلى الله والإنسان ثم النظر في أين يكون مركز العالم، هو هايدغر(*). إن هايدغر هو الذي عمل على تفكيك الفكر اليوناني وعلى إعادة قراءته وإعادة النظر فيه. أما سارتر فما هو إلاّ تلميذ من تلاميذ هايدغر. لكنه، بمعنى ما، آخر الفلاسفة الحقيقيين في العالم المعاصر. ومَن جاء بعده ليس إلا شارحاً أو معلقاً على الأصل. ومع سارتر انتهت الفلسفة اليونانية، ولعله كان مقدّمة لنهاية هذه الفلسفة وبداية الفكر التقني أو القائم على ما تستلزمه التقنية أو على ما تفترضه التقنية. لذلك انتهت، اليوم،

= فيتنام وللصهيونية ومؤيد بشدة للقضية الفلسطينية. ولد سنة ١٩٢٨ وله آراء نقدية راديكالية في النظام الأميركي. ويعتبر شتراوس اليهودي الفرنسي الذي ولد في بروكسل في ٢٨/١١/١٩٠٨ أحد أشهر الانثروبولوجيين المعاصرين الذين اهتموا بالهنود الحمر في أدغال البرازيل وله: «مناطق استوائية حزينة» (١٩٥٥)، «الانثروبولوجيا البنيوية» (١٩٥٨)، «الفكر الضاري» (١٩٨٣). أما رولان بارت فهو مفكر فرنسي ولد في شيربورغ سنة ١٩١٥ وأصبح أستاذاً في الكوليج فرانس سنة ١٩٧٦، وتوفي في ٢٦/٣/١٩٨٠ وله: «النقد والحقيقة» (١٩٦٦)، «لذة النص» (١٩٧٣).

(*) أهم فيلسوف في القرن العشرين. ألماني ولد في ٢٦/٩/١٨٨٩. قطع علاقته بالكاثوليكية سنة ١٩٢٠. توفي في ٢٦/٥/١٩٧٦. أشهر مؤلفاته: «الكينونة والزمان».

الفلسفة بالمعنى الحصري للكلمة. انتهت بمعناها الكلاسيكي، كما انتهى الشعر العمودي. لكن الشعر لم ينتهِ. انتهت الفلسفة، لكن التفلسف لم ينتهِ، وستنشأ فلسفات أخرى لكن بمنظور مختلف وعلى أسس مختلفة. أما فوكوياما وهنتنغتون وأمثالهما فأعتقد أنهما ليسا مفكرين كبيرين على الإطلاق، والعرب أعطوهما أهمية أكثر مما يستحقانها. إنهما مفكران عاديان ولديهما آراء سياسية. أي أن ما يوجههما هو السياسة لا الفكر. وأنا شخصياً لا أعطي أهمية لفوكوياما أو لهنتنغتون. نعوم تشومسكي أهم منهما بكثير.

* في الماضي أقصت نظرية كوبرنيكوس(*) واكتشافات غاليليو(**) الكنيسة عن عرشها، وانتزعت منها الكثير من سطوتها وحضورها. وها هي ثورة المعلومات والاستنساخ الحيوي والجينوم وارتياد الفضاء الآن تكاد تطيح الكثير من مخلفات الآراء والأفكار والمعتقدات. ما سيكون أثر هذه الفتوحات العلمية المثيرة والمدهشة في الدين والمجتمع والأفكار والحياة معاً؟

- الذي يتأثر هو الحي. الجامد أو الميت لا يتأثر. أنا أخشى أن يكون المجتمع العربي، وبشكل خاص في وجهه الديني، في عداد الأموات. وأكثر ما أخشى أن يكون التأثر لم يصل إلينا بعد. إنه جواب قاسٍ وصعب، لكن هذا ما أراه. وأشعر أن «العقل» العربي - الإسلامي عقل شبه متحجر لا يتأثر بأي شيء. إنه عقل شبه ميت.

* لكن الأموات، للأسف، ما زالوا يحكموننا من وراء

(*) فلكي بولوني ولد سنة ١٤٧٣ وبرهن دوران الأرض على ذاتها ثم على الشمس، وتوفي في سنة ١٥٤٣.

(**) أحد كبار علماء الفيزياء والفلك والرياضيات. اكتشف حركة دوران الأرض حول الشمس فحاربته الكنيسة وحاولت إرغامه على التراجع عن آرائه العلمية.

قبورهم. المومياءات هي من يحكمنا اليوم.

ـ وهذا، بالضبط، سبب موت المجتمع. الأموات يميتون الأحياء ما داموا يتحكمون بمصائرهم.

* حملت الرأسمالية معها، فضلاً عن فاعليتها الاقتصادية، بُعداً حضارياً وقِيَماً ومُثلاً جديدة، وبشّرت بعوالم جميلة من الرخاء والحرية والمساواة. وعلى الرغم من أن الشيء الكثير لم يتحقق من هذه الوعود إلا أن العولمة الآن تفتقر إلى البعد الحضاري في لغتها وخطابها، وتبدو كأنها أكثر توحشاً من الرأسمالية. أيمكنك ملاحظة ما هو مشترك وما هو مفترِق بين الرأسمالية في عصرها الأول والعولمة في انبثاقها الجديد اليوم؟

ـ لست مختصاً في المسألة الرأسمالية. لذلك أحتاط في المقارنة، وأزعم أن العولمة مسألة مختلفة كلياً عن الرأسمالية. أنا ميّال إلى تشبيه العولمة بنوع شفاف من الاستعمار؛ بنوع حريري مختلف عن الرأسمالية التقليدية. والعولمة مسألة لا مفر منها، فهي كونية. كان من الممكن محاربة الرأسمالية، بشكل أو بآخر، لكن لن يستطيع أحد أن يحارب العولمة أبداً. نحن مقودون إليها شئنا أَمْ أبينا. إن أهم ما في المجتمع العربي مُعَوْلَمَ سلفاً. النفط مُعَوْلَمَ، والاقتصاد المرتبط بالنفط مُعَوْلَم، والإعلام مُعَوْلَم. أما الشيء الأساسي الذي يمكن الاستناد إليه من أجل الحفاظ على الهوية أو من أجل تعميقها وإغنائها فإن الأنظمة تتكفل بقتله وبطمسه. في هذا العصر لا تزال مقالة بسيطة تتضمن رأياً بسيطاً تخيف النظام. مقالة واحدة تخيف نظاماً. أنا لا أعرف كيف يمكن أن تقاوم العَوْلمة بمجتمع على مثل هذه الحال وهذا الوضع. مستحيل.

* لا موقع لنا في هذا الانبثاق العاصف الذي يلف العالم؟

ـ إلاّ إذا حصلت معجزة وتغيّر كل شيء. وإلاّ فنحن مُسَوقون ومقودون إلى مصائرنا بلا اختيار. وفي المستقبل ثمة بلدان إذا لم تخضع لقانون العولمة ستلغى من السوق، أي أنها ستلغى من العالم.

* عندنا في البلاد العربية من يدّعي مقارعة العولمة ومقارعة الغزو الثقافي وهؤلاء هم أكثر الفئات تخلفاً على المستوى الفكري والعلمي ومعرفة العصر(*). ويقال في علم الأحياء ان ثمة نوعاً من الحشرات إذا واجهت تهديداً خارجياً تتبوّغ، أي تضع لنفسها قوقعة يسمونها «بوغة» لتحمي نفسها وتدافع عنها. وهذا ما يحصل عندنا؛ فنحن أمام هذا الانبثاق العلمي الجديد وهذا العصر الجديد لا يزال البعض يتبوّغ على نفسه.

ـ لا غشاء يمكنه أن يحجب. من المحال ذلك. حتى الدين نفسه لا يمكن أن يكون غشاءً. فالعولمة تكشف عن ضحالة المنجز العربي في هذا القرن، سياسياً وثقافياً واقتصادياً. وهي ضحالة سببها الأنظمة في الدرجة الأولى. لذلك نرى مثقفي الأنظمة يتباكون رعباً من العولمة بذريعة الخوف على الهوية. والسؤال الحقيقي هو: ماذا فعل هؤلاء المثقفون وأنظمتهم لإغناء هذه الهوية؟ وها هم، طمساً لهذا السؤال، يهاجمون العولمة.

العولمة لا يمكن أن تطمس المعري أو ابن عربي أو ابن سينا أو الفارابي أو ابن خلدون أو المتنبي؛ إنها لا تطمس الاختلاف والخلق. العولمة تطمس مَن ليس له حضور خلاق.

(*) ليست العولمة عقيدة أو مذهباً حتى نرفضها أو نقبلها أو ننقضها، وإنما هي صيرورة تاريخية وقفزة حضارية ووقائع يتشكل منها العالم اليوم بتأثير مباشر للثورة العلمية والتقنية الناشبة حالياً. انظر في هذا المجال: علي حرب، «حديث النهايات: فتوحات العولمة ومأزق الهوية» (الدار البيضاء ـ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩).

أسوأ ما توصف به العولمة هو أنها الاسم الجديد أو الشكل الجديد للاستعمار القديم من حيث أن بلداً واحداً يُعد محركها الأول هو الولايات المتحدة الأميركية. والعولمة شكل لا يعمم بالأسلحة والعنف، وإنما يعمم بأسلحة أخرى: الإنتاج، وبدلاً من أن تُحول الكون كله إلى حرب تحوله إلى سوق. وهي، إلى ذلك، شكل لا يُغلب ولا رادَّ له؛ كما أنه ليس إقليمياً بل كوني.

العولمة لا تلغي الإبداع. غير أنها ستلغي ثقافة العاملين على إلغاء ثقافتهم؛ أقصد أولئك العرب الذين لا يزالون يخافون مقالة في جريدة فيمنعونها، والذين لا يزالون يرون في الكتاب عدواً أول فيصادرونه. اللغة العربية اليوم فضاء مليء بالسجون. وسجون مليئة بالكتب والأفكار والأحلام والتطلعات. ومن المؤكد أن العولمة ستغمر هذا الفضاء كما يغمر الطوفان السهول التي يمر بها. غير أن العولمة لا تقدر أن تقتل المتنبي ولا ابن سينا. إنها تقتل من لا إبداع له ولا هوية، وتقتل ثقافة الأنظمة العربية القائمة.

لذلك، فإن على الخائفين من العولمة أن يخافوا أولاً ثقافة أنظمتهم وسياساتها الثقافية وواحديتها الايديولوجية العمياء، وغياب الديمقراطية والتعددية. هناك عمل عربي من الداخل يواكب العولمة من الخارج لتجريد العالم العربي من أي إبداع ثقافي وتحويله إلى مجرد سلطات وأنظمة وإلى مجرد موقع جغرافي.

إنها لفاجعة ألا يكون للعرب، على الرغم من تاريخهم الطويل وحضارتهم العريقة، إلا دور التابع في معركة العولمة. وفي ظني أنهم، استناداً إلى واقعنا، لن يكونوا أكثر من سوق. وكونهم مجرد سوق سيحولهم، هم الذين ينتشرون على بوابات قارتين: آسيا وأفريقيا، إلى مجرد موقع جغرافي.

٩

التنويـــر والعلمانيــة
الديـن والسلفيــة والإلحــاد

* منذ نحو ربع قرن تقريباً راحت أفكار التحرر والتقدم والاستقلال والعدالة الاجتماعية تنحسر بالتدريج، في الوقت الذي بدأت ايديولوجيات الهويّة تصعد بقوة(*). هل تعكس هذه الظاهرة تفسخ المجتمعات العربية وانحلال روابطها وتهتك تطلعاتها المشتركة؟

ـ هذا الذي يسمّيه بعضنا صعوداً، والذي يتجلى في بعض النزعات القومية وبعض النزعات الدينية، أعدّه هبوطاً، بل شكل من أشكال الانحدار. إنه نوع من الانكفاء على الذات لا كي نزداد فهماً لها، وإنما كي نجترها. وهذا الانكفاء هو نوع من الانفصال عن العالم، في الوقت الذي نحتاج فيه إلى نوع من الاتصال بالعالم حتى نفهمه ونفهم أنفسنا عبر هذه الجدلية. ومن المؤكد أن أفكار التقدم والتحرر فشلت. ويفسر بعض المفكرين هذا الانكفاء بهذا الفشل. أنا لا أعتقد أن هذا الفشل يبرر أو يسوغ مثل هذا الانكفاء. وكما نلاحظ، فإن الحروب العربية ـ العربية والإسلامية ـ الإسلامية متواصلة، وهي حروب قائمة على التآكل الداخلي. ليست حروباً

(*) من الطبيعي، تماماً، أن يتمترس بعض المثقفين وراء مفاهيم الهوية عند الشعور بالتفوق أو بالتهديد الخارجي. إنه نوع من الرهاب الجماعي. لكن من غير المفهوم، أبداً، أن ينثني هؤلاء إلى الدفاع عن هوية عاجزة ومخبولة لم تتمكن من مجابهة العصر، وباتت لا تتيح أي معرفة ولا تسهم في إنتاج المعرفة.

للإصلاح والتفتح والتقدم، بل هي حروب من أجل أن تحل سلطة أو فئة محل فئة في السلطة. وهذا دليل على انحطاط العالم الإسلامي والعربي بشكل لا مثيل له في التاريخ كله. صار العالم العربي غير قابل للفهم إلا باعتباره حقلاً تنتشر فيه ظواهر الانحطاط والتآكل الداخلي والتخلف. إنها كارثة.

* ثمة هجوم لا يهدأ في هذه الأيام على أفكار التنوير وعلى المفكرين التنويريين. أين يكمن، في رأيك، النبع الذي تستقي منه هذه الظاهرة جرأتها وقدرتها؟

- إنها تستمد نسغها من الثقافة السائدة والثقافة الموروثة. علمياً لا يجوز اتهام فكرة بحد ذاتها بأنها متخلفة. هناك من يتهم الإسلام، بوصفه إسلاماً، بأنه أساس التخلف. حسناً، هذا الإسلام، بوصفه إسلاماً، كان في عهد المأمون وسيلة للتقدم. إذن أنا أكثر مَيلاً إلى القول أن تأويل النص هو مفتاح الفهم. أنا لست متديناً ولست مؤمناً، والعقل عندي كما قال الملاحدة القدامى قبل الدين. الدين يجب أن يكون تابعاً للعقل وليس العكس.

* هذا هو موقف أبو العلاء المعري الذي تجرأ على القول أن لا إمام إلا العقل.

- بالضبط. لا إمام إلاّ العقل. إذا كان التأويل السائد حالياً في الدين هو مصدر هذه الجرأة التي راحت تطل برأسها، فهذا التأويل السقيم شجّع على المزيد من الجرأة. وجاء انهيار كل شيء في النصف الأخير من هذا القرن (انهيار العائلة وانهيار المدرسة وانهيار الجامعة وانهيار المؤسسات التي بنيت منذ الاستقلال حتى اليوم) ليشجّع التفكير السلفي ويعززه. وهذا النوع من الفكر بتعاونه مع السلطة، موضوعياً، أغلق أمام المواطن العربي، أو كاد، آفاق المستقبل. وأكرر:

ان المشكلة هي في بنية السلطة. وانه لشيء مخيف في آخر القرن العشرين أن تكون الفئة الوحيدة التي تمتلك الحرية الكاملة في التعبير عن آرائها هي الفئات الظلامية؛ وهي الفئة الوحيدة التي لها الحق في التعبير عن فكرها بحرية كاملة.

* منابرها موجودة في الجوامع، والجمهور جاهز، والايديولوجيا حاضرة. إنها تمتلك كافة مقومات الأحزاب.

- ليس منابر الجمعة فقط، بل المجلات والجرائد والأموال ووسائل الاتصال وحرية الاجتماع والدعوة... إلخ.

* هل ترى في العَلمانية والديمقراطية مدخلاً إلى حل ممكن لبعض قضايا العالم العربي بعد انحسار خيار الثورة الاجتماعية؟

- أعتقد أن العلمانية والديمقراطية خطوتان لا بد منهما. غير أنهما ليستا مفتاحين سحريين. الديمقراطية تربية وثقافة شأنها شأن العَلمانية. فإذا لم يتيسّر للديمقراطية، ومثلها للعلمانية، عقول كبيرة وأخلاق كبيرة وممارسات كبيرة وتربية راقية، تتحول إلى مجرّد ألفاظ. لكن لا غنى عنهما ولا بد منهما بالضرورة.

* التيارات الأصولية المعاصرة ترى في العلمانية خصماً حقيقياً. أنت هل ترى في الأصولية الصاعدة خصماً حقيقياً؟

- لنحدد معنى الأصولية. بعض الباحثين يسمّونها «الأصلانية». ربما يكون هذا التعبير جيداً. وهناك من يحتفي بالأصول. أنا من الذين يحتفون ببعض الأصول. لكن إذا أخذنا الأصولية بمعناها الديني أو بمعناها السائد، أعتقد أنها ليست مجرّد خصم فكري وإنما خصم بشري وخصم إنساني. هي خصم للإنسان في هذه الأرض وهذا المجتمع. لأنها لا تقضي على أفق الحرية المتاح، بل تقضي على جوهر إنسانية الإنسان أيضاً، وتحوّله إلى نوع من الآلة. الأصولية، بالمعنى

السائد، خطِرة وخطِرة جداً، وهي حركة آلية عمياء لا ترى إلاّ حركتها هي وتلغي ما عداها؛ وهذا من أخطر ما يجابهنا.

* إنها معطّلة للمجتمع وطاقاته واحتمالاته المستقبلية ووعوده الخلابة.

ـ معطّلة للمجتمع ولكل مظاهر الحياة في المجتمع، ومؤذية أيضاً، لأنها مارست القتل من حسين مروة(*) ومهدي عامل(**) إلى فرج فودة(***) ونجيب محفوظ(****) فضلاً عن عشرات الضحايا في الجزائر وغيرها من البلدان العربية.

* يخشى بعض التيارات الفكرية، ولا سيما ما خرج من تحت عباءة القومية الكلاسيكية، فقدان الهوية بحجة التغرب. ويجاهد بعض الاتجاهات الدينية، وخصوصاً ما نما في كنف السلفية الجديدة، ضد ما يسمى بالغزو الثقافي. كيف تنقد حجج هؤلاء وأولئك؟

ـ التغرّب والغزو الثقافي عبارتان لا علاقة لهما بالثقافة. عبارتان سياسيتان أيديولوجيتان. إذا كان هؤلاء يخافون التغرّب فعلاً، فهؤلاء متغرّبون سلفاً. ليس هناك في حياتنا اليومية وفي حياتنا العملية وفي عاداتنا وفي لباسنا ومأكلنا وبيوتنا وفي وسائل المواصلات لدينا إلا ما هو غربي. كل شيء آت من الغرب. إذا كان تغرّباً أن تقرأ فرويد أو ماركس فلا أعرف كيف يتكلمون على التغرّب والغزو الثقافي. هذا كلام لا معنى له على الإطلاق. وأنا أميل إلى القول ان هذه اليافطة هي ألهية للتغطية على التراجع في السياسة إزاء إسرائيل،

(*) اغتيل في بيروت في ١٨/ ٢/ ١٩٨٧.
(**) اغتيل في بيروت في ١٨/ ٥/ ١٩٨٧.
(***) اغتيل في القاهرة في ٨/ ٦/ ١٩٩٣.
(****) تعرض لمحاولة اغتيال في ١٤/ ١٠/ ١٩٩٤.

وللتمويه على المفاسد داخل المجتمع، وإلهاء الناس عن التفكير في مصيرهم الداخلي الحقيقي الذي يواجهونه يومياً بحجة وجود عدو في الخارج. لا بد من الإلهاء عن المشاكل الكبرى التي يواجهها الإنسان، بحسب هذه السلطات الفاسدة. لهذا أنا ضد كل هذه المفهومات جذرياً. لا معنى للغزو الثقافي ولا معنى للتغرّب إطلاقاً(*). ثم ان الهوية كلما احتكّت بالآخر كلما نَمَتْ. هل الهوية قالب سكّر إذا تعرض للشمس ذاب؟ الهوية الحية هي التي تحتك بالعالم وبتحدياته، والتي ليست محتجزة داخل صندوق يمنع تسرب الهواء والشمس إليها. الهوية بطبيعتها مكشوفة ومعرضة لهواء العالم ومن أي جهة جاء، وهذه طاقتها وهذه قوتها.

* يبدو لي أن أفكار مقاومة التغرّب ومقاومة الغزو الثقافي كأنها دريئة وهمية نصبوها للبعض كي يطلق عليها رصاصه الخلبي وينسى مشاكله الأساسية. حتى أن إيران، وهي دولة أصولية، بمعنى أو بآخر، استخدمت، منذ البداية، كلمات غير إسلامية بل غربية تماماً مثل الدستور والجمهورية والانتخاب، ولم تستخدم ألفاظاً مثل المبايعة والخلافة... إلخ.

- لا يمكن إعاقة التاريخ وحركة الواقع.

* من مفارقات تاريخنا المعاصر أن المنطقة العربية التي ولد فيها الدين لم تلد أي حركة فكرية لنقد الدين. إلامَ تعزو ذلك؟

- ثمة شيء من التعميم السريع في هذا السؤال. أعتقد أن من أهم ومن أولى الحركات الفكرية التي نقدت الدين، منذ القرون

(*) الثقافة لا تغزو. إنها تمارس حيويتها وازدهارها وألقها، فتتوسع وتنتشر؛ والتوسع والانتشار، لا الغزو، هما الخاصية الجوهرية للثقافة. هكذا كان حال الثقافة اليونانية في العصر القديم، وهكذا كان حال الثقافة العربية في العصر الوسيط، وهذا هو حال الثقافة الغربية في العصر الحديث.

الوسطى حتى اليوم، نشأت في هذه المنطقة، أي في بغداد وفي دمشق. إن الحركات الفكرية والمفكرين الذين نقدوا الدين كثيرين.

* أتقصد ابن الراوندي مثلاً؟

- ابن الراوندي وغير ابن الراوندي(*). ابن الراوندي نقد الدين بشكل مباشر وغيره بشكل غير مباشر. تاريخنا مليء بمثل هذه الحركات. والكثيرون قتلوا لوقوفهم هذا الموقف. وأستطيع أن أرتب حركات نقد الدين في تاريخ الفكر العربي كالتالي: أولاً: الحركة الإلحادية؛ وهي واضحة في غاياتها. ثانياً: الحركة الصوفية؛ وهي حركة نقدية عميقة في الفكر الديني. ثالثاً: الحركة التأويلية؛ وهي أيضاً حركة نقدية للدين لكن على طريقتها. رابعاً: الشعر العربي؛ وهو ناقد عظيم للدين، ويتمثل هذا النقد بأبي نواس وبأبي العلاء المعري(**). حتى أن بعض رجال السلطة شارك في هذا النقد العنيف والجذري للدين وأشهر إلحاده. وكلنا يعرف الوليد بن يزيد(***) وموقفه من القرآن حينما خاطبه قائلاً «إذا ما جئت ربك يوم حشرٍ

(*) كان ابن الراوندي يقول: «إذا كان الدين متفقاً مع العقل فلا حاجة لنا فيه. وإذا كان مختلفاً مع العقل فنحن نرفضه». وابن الراوندي ولد نحو سنة ٢١٠ هجرية وتوفي نحو سنة ٢٥٠ هجرية. وله: «فضيحة المعتزلة» و«الزمرد».

(**) هناك بيتان لأبي العلاء المعري يُفصحان، تماماً، عن موقفه من الدين هما:

١ - إثنان أهل الأرض: ذو عقل بلا دين وديّن لا عقل لهُ

٢ - أفيقوا أفيقوا يا غواة فإنما ديانات كم مكر من القدماءِ

(***) خليفة أموي ولد في سنة ٧٠٧ ميلادية، وبويع بالخلافة بعد وفاة هشام بن عبد الملك وخُلع وقتل في سنة ٧٤٤ ميلادية. كان صاحب شراب وقصف ولهو وطرب، وفي عهده ظهر من المغنين ابن سريح ومعبد وطويس، وكان متهتكاً خليعاً. وعندما أتاه النعي من الرصافة بوفاة الخليفة هشام قال:

إني سمعتُ خليلي نحو الرصافة رنّه
أقبلتُ أسحبُ ذيلي أقول: ما حال هنّه
إذا بنات هشام يندبن والدهنّه
أنا المخنث حقاً إن لم أنيكهنّه

فقل يا رب مزّقني الوليد»(*). هناك تراث طويل ومتنوع تصدى لنقد الدين بشكل أو بآخر. المشكلة هي في العصر الحاضر. وما يدعو إلى الغرابة، حقاً، أننا، في عصر الماركسية وفي عصر الفلسفات الإلحادية وفي عصر العلم بمختلف مستوياته وأشكاله، لا نرى أي حركة لنقد الدين والفكر الديني بالمعنى الجذري للكلمة. هناك نقد لبعض التطبيقات الدينية، لكن لم يطرح، حتى الآن، أي سؤال معرفي أو فلسفي عميق وحقيقي بمستوى السؤال التالي: ما القيمة المعرفية اليوم للوحي؟ ليس هناك أي مفكر أو فيلسوف أو باحث اجتماعي عرض مثل هذا السؤال الذي طُرح في تاريخنا الفكري بشكل أو بآخر. وهذا يعزز القول إن المعارضة التي تقدم نفسها بديلاً ومعها أنفار من الحزبيين والعلمانيين والماركسيين هم في أعماقهم وفي بنيتهم العقلية سلطويون. ذلك لأن أهدافهم تتلخص في إزاحة سلطة ليقيموا مكانها سلطة أخرى. أما خلخلة أسس المجتمع وخلخلة أفكاره وبناء أفكار جديدة ومؤسسات جديدة فهذا ليس من أهدافهم. وأعتقد أن هاهنا يكمن أساس الفشل الكامل لكل ما يسمّى بالتجربة الحزبية في العالم العربي.

* أحسبُ أن التيار الإلحادي القديم في التراث العربي اتجه إلى نقد النبوة ولم يتجه إلى إلغاء الله مثلاً مثل أبو بكر الرازي(**) وغيره.

(*) يذكر المسعودي في «مروج الذهب ومعادن الجوهر» (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤) ان الوليد بن يزيد قرأ ذات يوم من القرآن: «وخاب كل جبار عنيد»، فدعا بالمصحف فنصبه غرضاً للنشاب وأقبل يرميه وهو يقول:

أتوعد كل جبار عنيد فها أنا ذاك جبار عنيدُ
إذا ما جئتَ ربك يوم حشر فقل يا رب خرّقني الوليدُ

(**) هو محمد بن زكريا الرازي، كان ينكر النبوات ويرفض الكتب المقدسة. من مؤلفاته: «العلم الإلهي» و«مخاريق الأنبياء». ومن ملاحدة الإسلام: صالح بن عبد القدوس وأبان بن عبد الحميد اللاحقي وأبو عيسى محمد بن هارون الوراق وحماد عجرد وابن أبي العوجاء وبشار بن برد وابن المقفع. وكان ابن سبعين، المتصوف =

ـ لا. الرازي وابن الراوندي وغيرهما كان موقفهم إما أن يكون الدين موافقاً للعقل وإما لا يكون. إذن، كيفما جرى النظر إلى الدين فالعقل أسبق ومتقدم عليه وهو المعيار. وأعتقد أن هذا الموقف يتضمن إنكاراً لمفهوم الله كما أتى به الوحي. لكن هؤلاء الملحدين لم يفصحوا عن مفهوم جديد أو مغاير لله كما يرونه هم، لكنهم أفصحوا عن إنكارهم مفهوم الله بحسب ما جاء به الوحي.

* تقول إنك لا تأخذ الدين كاعتقاد شخصي بل كظاهرة انثرويولوجية. إلى أين يقودك هذا الموقف؟ أإلى رفض الخرافات الدينية وإيمان العجائز والغيبيات والمعجزات، أم إلى الإلحاد؟

ـ يقود إلى هذا جميعاً. لكن يجب التوقف عند كلمة الإلحاد. الإلحاد في سياق كلامنا هو عدم الإيمان بمفهوم الله كما يقدّمه التأويل الإسلامي أو كما يقدّمه الوحي الإسلامي. المفهوم الإسلامي يقدم الله كنقطة منعزلة عن العالم ومجرّدة. وضمن هذا الإطار يمكنني أن أسمي نفسي ملحداً. لكن إذا نظرنا إلى مفهوم الله نظرة أخرى، يصبح الإنسان هو نفسه المركز الذي يمكن أن يتجلى فيه الله. لأن الله هو، بمفهوم آخر، السر الموجود في العالم. إذا صح أن يسمّى هذا السر بِـ «المجهول»، فليس من الضروري أن يسمّي الواحد نفسه ملحداً. أنا أعتقد أن هناك سراً في العالم، وأنا لا أسمي هذا السر الله. لكن أفهم الأمر في بعده المختلف، أي أن من الممكن أن يكون هذا السر هو ذاته تلك القوة الكونية التي ربما يسمّيها الواحد الله تجوزاً.

لكنني، شخصياً، ميّال إلى القول إن العالم ظاهرة طبيعية وكونية، والإنسان نفسه ظاهرة طبيعية، ولا أعتقد أن هناك غيباً

الأندلسي الذي انتحر في مكة بقطع شرايين يده في سنة ١٢٧٠ يقول عن المسلمين الذين يطوفون بالكعبة انهم «كالحمير الذين يدورون في الساقية».

بالمعنى الميتافيزيقي. لذلك لا أؤمن بأن هناك قيامة وجنة وناراً. هذا اعتقادي صريحاً.

* أشرفت على «ديوان الأساطير»(*) بأجزائه الثلاثة. لماذا كانت الأساطير والملاحم غائبة عن التراث الإسلامي؟

ـ أرجو أن يتواصل هذا العمل حتى يكتمل ويشمل جميع النصوص القديمة التي ظهرت، قبل الأديان، في هذه المنطقة، وبالتحديد في وادي الرافدين وفي مصر أيضاً. أنت تعرف، تماماً، لماذا يرفض الإسلام هذه النصوص القديمة. إنه يرفضها باسم الوثنية تارة وباسم الخرافة أو السحر تارة أخرى. لكن من المستغرب أن يتبنى القرآن كثيراً من هذه الخرافات ولا سيما المتعلقة باليهود مثل عصا موسى والطوفان وانشقاق البحر أمام هجرة اليهود المزعومة من مصر. إن في الموروث الإسلامي، على الرغم من أن الإسلام نَقَدَ الأسطورية والفكر الأسطوري، كثيراً من الأساطير. وأعتقد أن الفكر الإسلامي السائد هو، في شكله الأصولي، فكر أسطوري، لكنه فكر أسطوري «مشرعن». أي أن الشعر والشفافية الموجودة في الأسطورة القديمة افتقدها هذا الفكر وصار أسطورة مشرعنة اتخذت طابع القانون. وهذا جمّد حركية الفكر الإسلامي وجمّد المخيلة الإسلامية. وأنا أعتقد أن الفلاسفة والمفكرين المختصين يجب أن يدرسوا الفكر السائد الأصولي بوصفه فكراً أسطورياً مشرعناً(**).

(*) نقله إلى العربية قاسم الشواف وقدم له أدونيس وصدر في بيروت عن دار الساقي سنة ١٩٩٦.

(**) يرى بعض الباحثين أن القصص القرآني ليس سرداً لوقائع حدثت حقاً في التاريخ، إنما هو مجرد حكايات تهدف إلى الموعظة والوصول إلى فكرة خلقية محددة. لهذا يجب عدم تناولها كحقائق مادية وقعت بالفعل بل كرموز. وبناء على هذا الرأي فلا يُعتد بتاريخية أيام الخليقة الستة، وتفاحة حواء، وحكاية الطوفان، وتوقف الشمس =

* هذه أفكار تحتاج جدالاً معمقاً وسجالاً مفتوحاً. وتحتاج إلى أبعد من هذا بكثير. تحتاج حرية بلا حدود. غير أنني أرى أن ثمة فارقاً بين الخرافة والأسطورة. تنشأ الأسطورة عندما يصطدم «العقل» بأسئلة كونية صعبة فيحاول أن يجيب عنها بطريقة لا عقلانية، فتأتي الإجابة مزيجاً من الشعر والتاريخ والإدهاش.

- نعم، بلا شك. الأسطورة تتضمن الشعر والشفافية والواقع معاً...

* أما الخرافة فهي محاولة لتركيب صورة توهمية للمحسوسات التي يصعب تفسيرها، وهي لا تنشأ من اصطدام العقل بأسئلته الجوهرية، إنما تنشأ من الطقوس الدينية الموغلة في البعد. فهي ابنة العبادات الطوطمية القديمة وهي أم الكثير من حالات الشعوذة السائدة في مجتمعاتنا الراهنة، والتي تغتذي على توكل الناس وامتثالها القطيعي وانسياقها وراء السائد والشائع والموروث.

- هذا صحيح.

* بين التوراة وأساطير ما بين النهرين علاقة وثقى. ولعل التوراة بأساطيرها كلها منحولة من أساطير بلاد الرافدين. أترى وشيجة بين الدين والأسطورة في منطقتنا المسيحية الإسلامية؟

- لا شك في ذلك. ان كثيراً من نصوص التوراة هي كتابة جديدة لعدد من الأساطير القديمة.

= بأمر يشوع بن نون، والأيام الثلاثة التي أمضاها يونس في بطن الحوت، والطير الأبابيل، والإسراء والمعراج، وعذرية مريم وشق القمر نصفين... إلخ. فأصحاب هذا الرأي يرون في هذه القصص مجرد صور أسطورية أو نماذج أسطورية متنقلة، وهي شائعة في حضارات كثيرة مجاورة.

* مثل قصص التكوين.

ـ قصص التكوين وسفر أيوب وسفر أرميا ونشيد الانشاد، كلها مستمدة من نصوص سابقة. لكن القرآن استعاد كثيراً من هذه الأساطير الواردة في التوراة. بينما المسيحية نبذتها كلياً ولم تستعن إلا بأسطورة واحدة هي أسطورة تموز، أي الموت والانبعاث. لذلك كانت المسيحية امتداداً للوثنية، وهي، في الحقيقة، امتداد شفاف للوثنية القديمة. وهنا تكمن أهمية المسيحية. المسيحيّة استمرار للفكر الإنساني الغني، وللفكر اليوناني ـ السومري القديم، وهي امتداد طبيعي لهذا كله. بينما اليهودية قطيعة والإسلام قطيعة. وأحسب أن هذه القطيعة تشكل جانباً من جوانب الأزمة الفكرية العربية الراهنة. ذلك أنها هي السائدة اليوم، بينما المسيحية تكاد أن تكون مهمّشة ولا وجود لها في المضمار الفكري ـ الثقافي. حتى أن الكنيسة، داخل المجتمع الإسلامي، تأسلمت، بمعنى أو بآخر. ولهذا ليس للمسيحية الشرقية حضور فكري، لأنها، في تقديري، أسلمت منذ زمن طويل، أي أنها اتخذت طابع المجتمع الإسلامي وصارت مجرّد شعائر وطقوس دينية. الإسلام السائد نفسه ليس فيه فكر. إذا تناولنا الإسلام اليوم بوصفه فكراً فلن نجد فيه مفكراً واحداً ذا قيمة. فإن وجد مفكر ما، له بعض الحضور، فإن فكره لا يعدو كونه نوعاً من إعادة كتابة لكتابة الفقهاء القدامى. ليس هناك فكر إسلامي جديد اليوم على الإطلاق. وينطبق الأمر نفسه على الإسلام في القرن العشرين كله. ومع أن الكلام على الإسلام لا يتوقف، فهناك كلام كثير على الصحوة الإسلامية والنهضة الإسلامية والفكر الإسلامي، لكن لا فكرة جديدة حيّة، إنسانياً وعقلياً، أضيفت إلى ما قاله المسلمون القدامى. كل شيء تحول إلى طقوس وإلى شرع. الموجود الوحيد هو الشرع والقانون. والشرع والقانون، والفقه طبعاً، شيء والفكر شيء آخر. ويبدو

الإسلام، كما يمارس اليوم، ومعه الأديان الأخرى في هذه المنطقة، خارج الفكر وخارج العقل لكنه داخل الطقوس والعبادات والتشريعات.

* دعني أُضِف إلى ما قلته: ان الإسلام اليوم على وجهين: إما إسلام متحرك كما في الجزائر وأفغانستان ومصر حيث التكفير والقتل الهمجي، وإما إسلام قاعد استبدل رجاله أدمغتهم بعمائم تركية تلتف على رؤوسهم كثعبان هندي، ولا هم له إلا الانشغال بأفكار الحلال والحرام، حيث التصوير حرام ولعب الأطفال حرام والتختم بالذهب حرام وإطالة اللحية أكثر من طول الكف حرام. بينما اغتصاب الكاعبات الناهدات في جبال الزبربر في الجزائر حلال(*). واستطراداً أظن أن المسيحية هي وريثة ديانات الأسرار وعبادات الخصب المقدسة الجميلة التي كانت منتشرة في مناطق الاستقرار الزراعي. أما اليهودية فهي دين رعوي بعيد عن التحضّر والاستقرار.

ـ العجيب هو، كيف أن هذا الدين البدائي الرعوي، أتاح لليهود أن يقيموا نوعاً من التوازن بينه وبين العلمانية. المجتمع الإسرائيلي اليوم، في وجه من وجوهه، علماني. وفي وجه من وجوهه ديمقراطي. فكيف اتفق أن تمكن أصحاب هذا الدين البدائي من إدخال الديمقراطية والعلمانية إلى مجتمعهم، وإقامة حوار في ما بينهم، على الرغم من تناقضاتهم واختلافاتهم العميقة، من غير أن يقتتلوا في أثناء الحوار؟ وكيف استطاعوا أن يخلقوا مجتمعاً يتيح لهم أن يتحاوروا فيه ديمقراطياً. بينَما الإسلام العريق والأرقى دينياً من

(*) أنظر فتوى أبو حمزة المصري (مصطفى كامل) في جريدة «الحياة» في ١٩٩٧/٥/١ التي يبيح لأحد أمراء الجماعات الإسلامية في الجزائر المدعو عنتر الزوابري التمتع بالفتيات الجزائريات لأنهن من نساء المشركين قياساً على ما فعله أبو بكر الصديق عندما أباح، على ذمة أبو حمزة المصري، التمتع بنساء المشركين.

اليهودية لم يستطع أن يفعل ذلك قط؟ وكيف أن المسيحية أيضاً استطاعت، بعد ثورات عنيفة وحروب دموية، أن تتوصل إلى مثل هذه المجتمعات، أما الإسلام فما زال، بعد ١٤٠٠ سنة، يكرر نفسه، وما فتئ ينتج السلطة إياها التي أسست للمرة الأولى منذ ١٤٠٠ سنة؟

* ان التيار العلماني في الحركة الصهيونية والعلمانيين في المجتمع الإسرائيلي لا يؤمنون بالتوارة كنص مقدّس. بل يعتبرونها مجرّد فلكلور يخدم فكرة تحويل اليهود إلى أمة. وان ٨٧ بالمئة من الإسرائيليين لم يقرأوا التلمود البتة. بينما نحن في العالم العربي ما زلنا، إذا أردنا أن نفسّر السياسات الإسرائيلية، نمسك سفر يشوع ونروح نقرأ منه. كأن السياسة والحروب اليوم تبنى على النص الديني.

- الواقع أننا نجد عدداً كبيراً من اليهود المثقفين يسخرون من قصص التوراة وحكايات الأنبياء.

١٠

اليهـود والصهيونيـة وفلسطيـن

* عشتَ في أوروبا وراقبت عن كثب كيف تعمل الإدارات ومؤسسات المجتمع المدني. هل صحيح أن اللوبي اليهودي يتحكم بالسياسة الخارجية الأميركية، أم أن الإدارة الأميركية هي التي تمسك القرار الإسرائيلي بيديها؟ ألا تعتقد أن قوة اللوبي اليهودي في الولايات المتحدة وأوروبا ناجمة لا عن قوة اليهود الذاتية بقدر ما هي ناجمة عن أهمية إسرائيل كثروة استراتيجية للولايات المتحدة وأوروبا؟

- جوابي المباشر هو أن قوة اليهود ناجمة عن أهمية إسرائيل للولايات المتحدة الأميركية وللغرب في هذه المنطقة. أما فيما يتعلق باللوبي اليهودي فيجب أن نعترف، أولاً، بالواقع الماثل أمام أعيننا: لليهود نفوذ كبير في وسائل الإعلام ومن ضمنها السينما والتلفزيون والصحافة، وفي دور النشر وفي المؤسسات المالية في أميركا وأوروبا. ويجب أن نعترف، ثانياً، بذكائهم. فهم لم يتكلموا مرة واحدة، أكانوا من يهود فرنسا أو أميركا، بوصفهم يهوداً. هم يتكلمون بوصفهم جزءاً من المجتمع الذي يعيشون فيه. ففي فرنسا يتكلمون كفرنسيين، وحين يفصحون عن أفكار محددة وآراء معينة يفصحون عنها كأفكار وآراء فرنسية مستقلة تأخذ مصلحة الشعب الفرنسي في الاعتبار. أما الجاليات العربية فهي على العكس تماماً. فوراً تكون تصريحات أفرادها على النحو التالي: نحن عرب في جهة وأنتم فرنسيون في الجهة

الأخرى. وغالباً ما يكون هؤلاء العرب من حاملي الجنسية الفرنسية الذين يعيشون في قلب الحياة الفرنسية. دائماً هناك فاصل: نحن وأنتم. أما اليهود فلا يفعلون ذلك البتة، في حدود معرفتي. ومن هنا جاءت قوتهم الاستراتيجية. يتكلمون كفرنسيين ويتكلمون كأميركيين. وبهذا المعنى لا توجد سلطة في أي بلد أوروبي إلاّ واليهود جزء منها. لكن هناك في قلب السلطة أشخاص حياديون. خذ جاك لانغ(*) في فرنسا مثلاً، كان متعاطفاً مع القضية الفلسطينية ويلح في المطالبة بحق الشعب الفلسطيني في أن تكون له دولته المستقلة. لكن لا يوجد يهودي واحد (إلا في حالات استثنائية) يشكك في حق اليهود في دولة إسرائيل. جميع اليهود يؤيدون إسرائيل بشكل أو بآخر. لكن لا يؤيد جميع اليهود سياسة إسرائيل. هناك فارق كبير، وهذا الفارق الدقيق يجب أن يعرفه العرب. هناك يهود يدافعون عن حق الفلسطينيين عملياً أكثر مما يدافع الكثير من العرب عن الفلسطينيين. وهناك أشخاص قليلون، لكنهم مهمين جداً، رمزياً، وقفوا ضد الدولة التي تسمّى إسرائيل، وهم يهود. وأذكر من بينهم مثلاً يهودا مينوحين(**) الذي جمعتني به لقاءات عديدة، وهو بين أعظم عازفي الكمان في العالم، ووقف دوماً ضد إسرائيل. وكنت في إحدى المرات شاهداً على سجال عنيف بينه وبين أحد الإسرائيليين أمام حشد كبير من المفكرين، عندما وقف يهودا مينوحين موقفاً عنيفاً جداً ضد إسرائيل وسياستها. إن المسألة، في الواقع، أكثر تعقيداً مما تبدو في الإعلام العربي أو للسلطات العربية. إنها مسألة معقدة وشائكة ودقيقة ومن الضروري دراستها بالتفصيل.

(*) يهودي فرنسي ولد سنة ١٩٣٩، وأصبح وزيراً للثقافة سنة ١٩٨١.

(**) يهودي من أصل روسي. ولد سنة ١٩١٧ وتوفي سنة ١٩٩٩.

* نظراتنا إلى اليهود تعميمية وتنميطية لا ترى الفروق والشروخ أبداً. ما انفك معظم الدارسين العرب يرون في اليهود كتلة واحدة متراصة كأنهم خارج التاريخ وكأن قوانين علم الاجتماع لا تنطبق عليهم.

ـ هي نظرة تبسيطية وهي خاطئة. إن علاقة اليهود بالسلطات في الغرب معقدة ويصعب تحليلها بالطرائق المعتادة. لماذا أقلية صغيرة في فرنسا مثلاً، تعد نحو ٦٠٠ ألف يهودي، تمتلك حضوراً اقتصادياً وثقافياً وسياسياً يفوق نسبتها إلى عدد السكان، بينما ثلاثة ملايين مسلم لا حضور لهم على الإطلاق؟ إذا جاء الاشتراكيون إلى الحكم فاليهود في قلب السلطة. وإذا جاء الديغوليون هم في قلب السلطة أيضاً. وأي سلطة تأتي هم فيها عضوياً. ما السبب؟ لماذا؟ هذه الأسئلة تحتاج دراسات مطولة ومعمقة ودقيقة. لكن يجب أن نعترف، مرة ثانية، أن اليهود أذكياء ولديهم مواهب كبيرة ومتنوعة وثقافة عالية، وهم ينشطون عن جدارة وعن معرفة حقيقة وبجدية كاملة. فهم ليسوا جهلة، وليسوا أميّين.

في الحروب العربية ـ الإسرائيلية، كان الإسرائيليون يخوضون الحرب وهم عارفون مناطقنا بالتفصيل. ومن المعروف أنهم لا يقومون بأي هجوم أو بأي عملية عسكرية إلاّ بعد دراسة وتخطيط واستطلاع. في حين أننا، حتى لو أردنا المبادرة إلى أي عمل عسكري أو استطلاعي، نجهل بلادنا، أي نجهل تفصيلات المكان الذي تحتله إسرائيل، أي فلسطين. تغيرت فلسطين ونحن لا نعرف عن هذه التغيرات أي شيء.

* منذ أكثر من مئة سنة أي منذ بداية الهجرة اليهودية إلى فلسطين سنة ١٨٨٢، ومنذ أكثر من اثنتين وخمسين سنة على قيام إسرائيل، ونحن ما زلنا نجهل إسرائيل ولا نعرفها المعرفة الصحيحة.

ـ كيف نحارب خصماً نجهله تماماً؟ أليسَ هذا واحداً من أسباب هزائمنا وهي كثيرة؟

* كيف تقرأ الآن إيقاع الحركة السياسية العربية الذاهبة، بتسارع عجيب، نحو حل الصراع العربي ـ الصهيوني بالطريقة الماثلة أمام أعيننا الآن؟

ـ آسف أن أقول شيئاً يمكن أن يبدو للوهلة الأولى ظالماً. ان الأنظمة العربية، وأشدد على هذا القول، لم تكن مرة واحدة جادة في اقتلاع ما نسميه بالنظام الإسرائيلي وبدولة إسرائيل. ضمنياً، كان ثمة نوع من الاعتراف بإسرائيل. أما الحرب فكانت نوعاً من الحرب الوقائية أكثر مما كانت حرباً للخلاص من هذا الكيان. والمحاولات الوحيدة التي كانت تعلن فعلاً الرغبة في القضاء على إسرائيل هي العمليات الجهادية منذ ما قبل سنة ١٩٤٨ حتى ظهور الفدائيين وحركات الكفاح المسلح. هؤلاء كانت لديهم، بالفعل، أفكار لإزالة ما سمّي بالكيان اليهودي آنذاك وبالكيان الصهيوني لاحقاً. أما الأنظمة وحروبها فكانت حروباً وقائية فقط. لاحظ لهجة الأنظمة العربية كيف تتبدل. من لهجة أحمد الشقيري إلى لهجة الأنظمة التي أتت بعد الشقيري. كنا نكتب إسرائيل بين مزدوجين واليوم صرنا نعاتب إسرائيل. خطابنا عتاب. نحن نعاتب إسرائيل كأنها صديق لا يقوم بما هو مطلوب منه. إن دراسة لهجة الخطاب السياسي العربي تبيّن أن الصراع مع إسرائيل لم يكن صراعاً كيانياً على الإطلاق. واستطراداً أقول إن السلام مع إسرائيل حصل في اللحظة التي تم فيها عقده مع مصر وهي أكبر دولة عربية، وما تبقى تفصيلات. صارت السياسات الكبرى في المنطقة تدور حول ما يلي: كيف نرضي الرئيس الفلاني؟ كيف ننظم علاقتنا مع فلان الثاني؟ فالسلام مع إسرائيل حاصل منذ سنة ١٩٧٩ والباقي كله مرهون بالوقت الملائم وبترتيبات الإخراج

والترضيات وحلحلة بعض المسائل الأمنية والجغرافية. فنحن الآن في سلام نسبي مع إسرائيل، والمجتمع العربي بكامله في سلام على نحو ما.

* يقال إن توقيع السلام المصري - الإسرائيلي أنهى الحرب بلا شك. وانتهى معه الصراع العربي - الصهيوني بوجهه العسكري. لكن السلام، بمفهومه الشامل، لم يصبح حقيقة واقعية إلا بتوقيع اتفاق أوسلو مع منظمة التحرير الفلسطينية في ١٣/٩/١٩٩٣، فهي الوحيدة التي تمتلك ختم القضية الفلسطينية.

- كان سلاماً بلا فاتحة. الآن عندما وقّعت منظمة التحرير الفلسطينية قُرئت الفاتحة.

* بما أننا أصبحنا الآن في عصر السلام، وفي مرحلته الأخيرة، ما هي عقابيل السلام الجاري الآن في المنطقة العربية؟ أيؤدي هذا الأمر إلى متغيرات جوهرية في بنية الكيان الإسرائيلي وفي الصهيونية نفسها كما يتم الحديث الآن عما بعد الصهيونية؟ وهل تتجه المنطقة نحو الديمقراطية والحريات أم نحو مزيد من القمع والاستبداد؟

- هذا يرجعنا إلى اتجاهات السلطة القائمة في المجتمع العربي. افترض أن هذه الجيوش والإمكانات التي رصدت لتعزيزها وتطويرها ستتحول إلى الدفاع عن النظام. هذه الجيوش ستكون مرصودة لحماية السلطة القائمة. فرضية ثانية، أنه إذا حُلّت هذه الجيوش (ومن المفارقات أن إسرائيل تشترط على بعض الدول العربية خفض قواتها)، وإذا تخلصت هذه الأنظمة من بعض جيوشها، وهي القائمة أساساً على القمع، ماذا سيحدث لهذه الأنظمة؟ أتوقع أن تأتي بقوى خفية لحمايتها.

أنا شخصياً لست متفائلاً كثيراً بالسلام. ذلك أن المسألة العميقة

تكمن في ما وراءه، أي في ما هو أبعد: في طاقاتنا ومشروعاتنا وأوضاعنا. من الممكن مثلاً أن يتم توجيه طاقات الشعب وأمواله، التي كانت مرصودة لحرب وهمية لم تقع، إلى حماية سلطة قمعية رهيبة وعنيفة. والقول إن من الممكن بزوغ الديمقراطية والحريات في المجتمع العربي هو نوع من الحلم. لست كثير التفاؤل به.

لكن، في جميع الحالات، أنا أميل إلى القول أن السلام مع إسرائيل يمنحنا القدرة على فتح إمكانات للمواجهة أكثر من حالة الحرب التي استنزفت طاقات الشعب ولم تكن حرباً في أي حال. لذلك أنا أكثر مَيْلاً إلى السلام. لأن السلام تعرية وكشف ومجابهة وإزالة لجميع الأوهام. وأعتقد أن هذا الجانب هو ما نحتاج إليه. ليست التعرية تعرية لعلاقاتنا بفلسطين، وإنما تعرية لأنظمتنا أيضاً. وما أريد أن أقوله هو أن ليس السلاح هو الوسيلة الوحيدة للانتصار في الصراع بين الشعوب، بل إن ثمة أسلحة أخرى يمكنها، في ظروف معينة، أن تكون أكثر فاعلية من السلاح المادي. خذ أميركا واليابان كمثال: أميركا انتصرت على اليابان بالسلاح المادي، لكن اليابان عادت فانتصرت على أميركا بالسلاح المعرفي وبسلاح التقنية وسلاح العلم، وغلبت أميركا في عقر دارها. نحن نأمل، وهذا مجرّد أمل، بأن يكون في ذلك مثل نقتدي به، في ضوء الاستسلام، وبعده.

* مهما يكن الأمر فإن السلم المرتقب يجب أن يأتي ببعض الحقوق للفلسطينيين؟

- إذا كان هناك مخرج للعرب من مأزقهم المستعصي، فأنا أعتقد أنه سيأتي من طريق الفلسطينيين. وإذا كان هناك مخرج لأزمة المجتمع العربي، بالمعنى الثقافي والحضاري، فإنني أعتقد كثيراً أنها ستأتي من النوافذ الفلسطينية. الفلسطينيون اليوم، على الرغم من جميع مشاكلهم،

هم رهان حضاري ورهان ثقافي من أجل تغيير المجتمع العربي بشكل عام. إنني أنظر إلى العنصر الفلسطيني بصفة كونه اللقاح الحضاري والثقافي لكل المنطقة العربية، وأرجو أن أكون مصيباً.

* هل تتصور قيام خيار واقعي في العالم العربي تستطيع من خلاله إسرائيل أن تندمج في المنطقة العربية؟ وما شروط هذا الاندماج في حال صار إمكاناً واقعياً؟

ـ هذا ما قلته في غرناطة سنة ١٩٩٤. قلت ان هذه المنطقة التي تنهض فيها إسرائيل الآن، وتنتمي إليها جغرافياً على الأقل، قائمة ثقافياً، منذ السومريين فصاعداً، على تمازج العناصر وتمازج الثقافات. وأتت الأديان لتتبنى هذا التمازج. الدين المسيحي تبنى هذا التمازج فاكتسب بعداً ثقافياً فضلاً عن كونه ديناً. وأتى الإسلام وتبنى، لحسن الحظ، هذا التمازج. وفي ظل الإسلام عاش اليهودي والمسيحي كعنصرين مكونين للسلطة وللدولة الإسلامية. وحقق العرب هذا التمازج في الأندلس كما لم تحققه أي أمة وأي حضارة. غير أن السؤال اليوم هو: هل الإسرائيليون مستعدون لتغيير علاقتهم بهويتهم؟ هل هم على اقتناع بالانفتاح على الآخر؟ هل هم مستعدون لطرح أسئلة حاسمة على تاريخهم وقيمهم وثقافتهم؟ هل من الممكن أن يتوقع اليهودي الذي يعيش في فلسطين أن يتسلم وزير مسيحي وزارة إسرائيلية كي يمثل إسرائيل لا ليمثل أقلية مسيحية فيها، وأن يتولى وزير مسلم حقيبة حساسة ويقوم بالدور نفسه؟ بمعنى آخر هل سيتيحون للهوية الإسرائيلية أن تنفتح على غيرها أو ستظل مغلقة؟ هذا هو السؤال المطروح اليوم. وإن نوع الإجابة سيقرر، على المدى الطويل، جوهر الهوية الإسرائيلية. من الممكن أن يقوم السلام بين أنظمة لا بين شعوب. وهنا أزمة إسرائيل الحقيقية. وأنا أعتقد أن السلام سيؤدي، بالضرورة، إلى انفجار المجتمع الإسرائيلي من

الداخل. وهذا الانفجار حتمي إذا لم ينفتح المجتمع على الخارج. وبهذا المعنى ستتغير هويته. لم تتمكن النظم العربية من نخر الكيان الإسرائيلي طوال أكثر من خمسين سنة. واليوم، ما عادت أي قوة خارجية قادرة على نخر إسرائيل. إسرائيل تُنخر من الداخل؛ بالعوامل الموضوعية المتفاعلة والمأزومة في آن. لذلك كنت أقول دائماً: يجب أن نحرم إسرائيل من نعمة أن يكون لها عدو.

* هو سؤال مطروح جداً في إسرائيل الآن. الجدال الفكري والسياسي ينصب على أسئلة من نوع: هل تبقى إسرائيل دولة لليهود أم تتحول دولة لجميع مواطنيها؟ هل يبقى حق العودة محصوراً باليهودي وحده، أم يصبح حقاً لليهودي والفلسطيني معاً؟

- من المحال أن تبقى إسرائيل كما كانت وكما هي اليوم. لا تستطيع أن تبقى قلعة. لكن ما دامت هناك حرب وروح الحرب ورب الجنود ستظل قلعة. السلام للعرب في الإطار الدولي الراهن وتفوق إسرائيل من جميع النواحي، هو حربهم الوحيدة الممكنة ضد إسرائيل. هذا هو تقديري.

* هل تتابع المتغيرات المتسارعة في المجتمع الإسرائيلي في هذه الأيام؟

- بقدر الإمكان. أتابع، ما أمكنني، الفنون والآداب. وأنا أعتقد أن الفنون والآداب في المجتمع العربي أرقى وأهم بكثير من الفنون والآداب في إسرائيل. وأستطيع أن أقول ان المجتمع الإسرائيلي يعيش إما بثقافة موروثة هي ثقافة التوراة لدى المتدينين، وهذه ثقافة بالية لا قيمة لها، وإما بثقافة غربية خالصة. لا توجد ثقافة حقيقية نمت تلقائياً في المجتمع الذي نسميه إسرائيل، بحيث يمكن أن يكون لها حضور كبير في العالم. الثقافة الإسرائيلية ثقافة ثانوية، بل هي

ثقافة عالم ثالث بلا مبالغة. أما قوتها فهي قوة معنوية تستمدها من الخارج ومن الهالة اليهودية في الخارج أكثر مما تستمدها من الداخل. لذلك أعجب كيف أن العرب يخافون الثقافة الإسرائيلية.

* إنها خرافة الغزو الثقافي والرهاب الكبير من إسرائيل.

ـ خرافة بالطبع. العرب وحدهم يمكنهم أن يمارسوا الغزو الثقافي لإسرائيل مع التحفظ من مصطلح الغزو.

* هناك أحياء يهودية في القدس أو في تل أبيب، مثل حي رامات غان، تعتبر عربية تماماً. يمر الواحد بها فيسمع ليلى مراد وعفيفة اسكندر وفريد الأطرش وآمان يا لا للي... خاصة أحياء اليهود العراقيين الذين حافظوا، إلى حد بعيد حتى الآن، على هذه الروح البغدادية(*). وتحضرني هنا أسماء بعض اللامعين من اليهود العراقيين الذين أجبروا على مغادرة بغداد رغماً عنهم أمثال شمعون بلاص وسمير نقاش وحزقيل قوجمان على سبيل المثال.

ـ هذه نقطة تحتاج إلى تفصيل مختلف.

* يتحدثون الآن في إسرائيل عما بعد الصهيونية. والتيار الأعم في إسرائيل يريد أن يغير الإيديولوجية الصهيونية ويرغب في أن تتحول إسرائيل من نموذج القلعة والسور إلى نموذج الدولة المعتادة؛ فالجيل الجديد من الشبان ما عاد هو نفسه جيل الرواد الذي أسس الدولة، وهو يرغب في العيش مثلما يعيش الناس في بقية الدول، وأن يمارس السفر والتجارة وأن ينخرط في العصر. هل تتصور إسرائيل بلا صهيونية في المدى المتوسط؟ هل تعتقد أن من الممكن الحديث عن إسرائيل ديمقراطية لجميع مواطنيها؟

(*) يعتبر حي «رامات غان» في تل أبيب حياً عراقياً إلى حد كبير.

ـ انتهت الصهيونية عملياً، أو أن إسرائيل ما عادت في حاجة إلى الصهيونية. فالصهيونية كيفما حللتها، تراها، نظرياً، صارت حبيسة الكتب. لكن بالمعنى الواقعي العملي انتهت وأدت مهمتها في التجييش والحشد والاستنهاض وتأسيس الدولة. واليوم، في تقديري، صار منطق الدولة هو المسيطر أكثر من المنطق القومي الصهيوني التقليدي. لذلك، فإن إسرائيل اليوم لديها أزمة حقيقية. فإذا كفت الصهيونية عن أن تكون هي إيديولوجية الدولة فماذا يحل محلها؟ إن إسرائيل لا تمتلك ثقافة ولا يمكنها أن تخلق ثقافة بالمعنى الحي الخلاّق، إلاّ بالتفاعل مع الآخر، أي مع الفلسطيني أولاً ثم بالتفاعل مع العربي. عندما تتمكن إسرائيل من أن تخلق مثل هذه الثقافة وتصبح لها هوية محلية مرتبطة بالمنطقة، لا هوية شتات أو هوية غربية مزروعة بأرض غريبة، عندها يمكن الحديث عن تغير حقيقي في بنية الدولة الإسرائيلية. إن الأزمات التي تواجهها إسرائيل على مستوى الهوية وعلى مستوى خلق ثقافة خاصة بها هي أزمات محتدمة وهائلة جداً وهي أشد هولاً من أزمات العرب. لأن العرب لهم مجال مرن ليتحركوا فيه، بينما إسرائيل لا مجال لها. ثم ان الصهيونية ما عادت عنصراً فاعلاً أو مفيداً على الإطلاق على أي مستوى. وبهذا المعنى تعطلت الصهيونية، ولم يبق لها قيمة جوهرية. لكن السؤال الأهم هو: ماذا يريدون بعد الصهيونية؟

إنه سؤال مقلق وغائم ويعكس أزمة عميقة وحقيقية داخل إسرائيل يجب أن نرصدها ونتنبه لها وندرسها بجدية.

١١

القيـد والحريـة والحلـم

* تعترف أنك مكبل في لا وعيك، وأنك لا تجرؤ على قول ما تريده في الجنس والله والسياسة والدين، وأنك تعبر عنها مداورة وليس مباشرة. ألَمْ يحررك الشعر من هذه السلاسل؟

- يفترض بالشعر أن يحرر. الشعر منذور للحرية. وهذا السؤال لا يطرح على شخص كأبي نواس الذي كان يقول: «ديني لنفسي ودين الناس للناسِ»، أو على أبي العلاء المعري الذي قال:

إثنـــان أهـــل الأرض ذو عـــقـــل بـلا ديـن وآخـر ديِّـن لا عـقـل لـه

لكن الشعر في المجتمع العربي، اليوم، لا يستطيع، مع الأسف، في ظل أوضاعه الراهنة، أن يرقى إلى مثل هذه الحرية. حينما صدرت الفتوى المشهورة بحق سلمان رشدي بادر صاحب «الآيات الشيطانية» إلى كتابة مقالة رئيسية في الدفاع عن نفسه ترجمناها إلى العربية. وكانت مجلة «مواقف» لا تزال تصدر، وأرسلناها إلى بيروت لتنشر في العدد المقبل. وفوجئنا أن الشخص الذي ينضد حروف المجلة امتنع عن تنضيدها. اتصلنا بصاحب المطبعة الذي أجابنا: نعم. إن موقف المنضد صحيح. مَن سيقف إلى جانبي حينما يأتي حزب الله، أو أي سلطة أخرى، وينسف مطبعتي؟ أين تكونون يا حضرات الكتاب؟ لم نستطع أن ننشر دفاع رشدي عن نفسه. وقلت وقتذاك: اعتبروا سلمان رشدي واقفاً أمام المحكمة، أليس له

الحق في الدفاع عن نفسه؟ في الوقت عينه لو قست مدى الحرية التي أتمتع بها بمدى الحرية التي يتمتع بها شاعر غربي، مع أنني أكره القياسات والمقارنات، فإنني أشعر أنني أسير في حيز ضيق جداً بينما يسير الشاعر الغربي في أفق لا نهاية له. وأكثر من هذا، هناك عبارات وحتى آيات وردت في القرآن نفسه مثل: «ومريم ابنة عمران التي أحصنت فرجها»(*)، فإذا ذكرت اليوم كلمة «فرج» في أي رواية أو في أي قصيدة ستمنع الرواية أو القصيدة من معظم البلدان العربية، وستفتح أبواب الجحيم على مَنْ كتب هذه الرواية أو تلك القصيدة. لم يحررني الشعر مع الأسف. لا أزال مقيداً.

* علمتُ أنك ستنصرف عن كتابة الشعر بعد أن تكمل «الكتاب: أمس المكان الآن». هل انطفأت جذوة الشعر فيك؟ هل همد اللهب الداخلي في وجدانك لتتوقف عن كتابة الشعر؟

ـ لا بد أن ينطفئ هذا اللهيب ذات يوم. لا بد. لكن لا بد أن يعبّر عن نفسه في شيء آخر. إذا أردتُ أن أتوقف عن كتابة الشعر، بحصر المعنى، فلأنني شعرت أنني أوصلت أدواتي وطرائق تعبيري إلى مرتبة لا قدرة لي على تخطيها، ولا أريد أن أكرر نفسي. ولذلك يجب أن أحيد أنا عن نفسي وأُفصح عن نفسي بأدوات وطرائق أخرى. وبهذا المعنى يمكنني القول انني سأتوقف عن كتابة الشعر. لكن سأكتب بطرائق أخرى، سأكتب، ربما، شكلاً شعرياً آخر مختلفاً كلياً. لكنني، في أي حال، لا أجد لنفسي مكاناً إلاّ في دائرة الشعر، في مجال الشعر. حتى حين أكتب فكراً، أو قصة، أو أي نوع من الكتابة، أجد نفسي في إطار الشعر فقط.

(*) سورة التحريم، الآية ١٧.

* أنت أشعلت نيراناً فلن ينطفئ اللهيب أبداً.

- أرجو ذلك.

* ماذا تحلم في هذه الأيام؟ أما زالت أحلامك «حدائق من نار»؟ أما زلت تحيا في «ملكوت الريح»؟(*).

- لا أزال أحيا في ملكوت الريح. لا أزال أحيا مع هيراقليطس: «لن تعبر النهر مرتين». لكن في المجتمع العربي يعبر المرء النهر ذاته مئات المرات.

* آسنٌ هو هذا النهر.

- نعم. آسن. بل أنهار آسنة. وعلى الرغم من أنني أكره المقارنات، إلاّ إنني مضطر إليها أحياناً لأننا مجتمع يعيش جميع وسائل التقنية والحضارة التي تعيشها المجتمعات الغربية كافة؛ فنحن جزء من هذا العالم. إذن نحن مضطرون إلى نوع من المقارنة. فحينما أقارن ما ينجزه العالم بما ننجزه نحن شعرياً وروائياً وتقنياً، يكاد الإنسان يخجل من انتمائه إلى مثل هذا العالم. ثم حين أقرأ المحاكمات العقلية أو الفكرية أو الآراء والنقاشات والسجالات والتطلعات والهموم التي تسود حركة المجتمعات في هذا العصر، ثم أنظر إلى ما يسود مجتمعنا، أشعر بالأسى العميق لأن أكثر ما يهم العربي ويشغله هو شرف المرأة. والمأساة هي أن شرف المرأة وعظمتها وكيانها باتت كلها محصورة بما بين فخذيها، في عضوها الجنسي. سيطرت أفكار الحلال والحرام على كل شيء. إنها هموم صغيرة تقزّم الإنسان وتقزّم العالم حتى بات الواحد يخجل من الانتماء إلى مثل هذه الثقافة. يخجل بعمق حقاً.

(*) «حدائق النار» و«ملكوت الريح» تعبيران من قصيدة «ملكُ مهيار» في ديوان «أغاني مهيار الدمشقي» (بيروت: مجلة شعر، ١٩٦١).

* تقول في «أغاني مهيار الدمشقي»:

«أتجه نحو البعيد والبعيدُ يبقى

هكذا لا أصلُ ولكنني أضيء»

أظن أن هذه الصورة أعمق وأجمل بكثير من صورة سيزيف وعذاباته. ما عذابك يا «ساحر الغبار»؟(*)

- جميل هذا السؤال جداً. أنا لا أتمنى أن أجيب عنه عقلياً بل بوجداني. عذابي الأعمق هو أنه قلّما وجدت من يفهمني الفهم الحقيقي. إسمي معروف كثيراً ومنتشر كثيراً، لكن الذين يفهمونني قلّة صغيرة جداً. وهذا الأمر يعذبني كثيراً كثيراً في أعماقي، والعذاب كامن في أنني أعرف. أنت تعرف وتشعر أنك تسير في اتجاه النور، لكن كل من ينظر إليك يصفك بأنك سائر في اتجاه الظلام. هذا أكثر شيء معذّب. ولأنني أعرف مجتمعي جيداً (أنا أزعم أنني أعرف كل شاردة وواردة في تاريخه منذ ١٥٠٠ سنة حتى اليوم، وأعرف خفاياه وثناياه وطواياه، ونتاجه من الألف إلى الياء. لم يقرأ أحد التاريخ ولم يعركه أحد مثلما فعلت أنا من غير تواضع كاذب. لقد خبرت التاريخ في مستوياته الشعرية والفلسفية والجغرافية والفقهية والعلمية كلها)، ولأنني أعرف تاريخه ومساره وبنيته، يخف عذابي. ولأني أعرف المجتمع الذي أعيش فيه معرفة حقيقية فإنه عذابي يخف بصورة طبيعية.

* تذكر في كتابك «مقدمة للشعر العربي»(**) ما يلي: حيث تنغلق أبواب الحرية تصبح الخطيئة مقدسة. ما هي خطاياك المقدّسة

(*) عنوان واحد لمجموعة قصائد في ديوان «أغاني مهيار الدمشقي».

(**) بيروت: دار العودة، ١٩٧١.

التي اعترفتَ بها أو التي لم تعترف بها بعد؟

ـ كل ما يعمّق الحرية، وكل ما يعمّق اختراق القوانين، وكل ما يؤكد أن الحرية لا صنو لها إلاّ الحرية. كل هذه خطاياي. الفكر لا قانون له إلا الحرية. وأنا لا أشعر أنني موجود إلاّ في ما يخترق. وأنا بهذا الموضوع أقول قول أبي نواس: «أنِفت نفسي العزيزة أن تقنعَ إلاّ بكل شيء حرام». المباح ليس شيئاً مهماً. يجب الوصول إلى ما وراء المحرّم. والخطيئة عندي، أيّاً كانت، مقدّسة على جميع المستويات، وفي أي شكل ومن أي جهة رأيتها وعلى أي مستوى نظرت إليها. بالعلاقات بين المرأة والرجل، بالعلاقات بين الفكر والفكر، بالعلاقات بين السلطة والسلطة. السلطة أيّاً كانت وأي شكل اتخذت، أكانت سلطة الأبوة أو سلطة العائلة أو سلطة المدرسة أو سلطة السياسة، إنما هي إرهاب وقمع. السلطة شأن يجب أن نناوئه دائماً، ليس أن نرفضه فقط، بل أن نحاربه، أي أكثر من الرفض: حرب كاملة. أزدري السلطة وأدعو كل شخص إلى أن يحارب أي سلطة حتى لو كانت سلطتي. أنا قلت مرّة في أغاني مهيار الدمشقي: «أمحو وأنتظر من يمحوني». من غير ذلك لا يمكن أن نتقدم أبداً، ولا يمكن أن ينبثق لدينا أي إبداع بالمعنى الحقيقي للكلمة.

* تروي أيضاً في كتابك «مقدمة للشعر العربي» شطراً لعدي بن زيد العبّادي هو: «ما غبطة حي إلى الممات يصيرُ». أممتلىء غبطة أيها الشاعر، وكيف تواجه فكرة الموت، وهل تلح عليك الأسئلة التي تثيرها فكرة الموت؟

ـ أنا مُمتلىء غبطة بالحياة، بمجرد الحياة. فغبطتي الأولى هي مجرد الحياة. لأن الحياة أعظم من أي ثروة وأعظم من أي ملك. بوصفك إنساناً تعطى هذه الحياة إليك مرة واحدة وأخيرة. لهذا فالمشكلة الحقيقية لي هي الحياة لا الموت. الموت مبتذل ومشترك بين الجميع،

وهذا ما قلته سابقاً وأكرره، ويساوي الإنسان بالحيوان وبالكائنات الأخرى. المشكلة الحقيقية هي الحياة، وأنا أكافح من أجل أن تكون حياتي أجمل ما يمكن. ولكن، مع الأسف، أسلحتي لا تساعدني كما ينبغي. فلا شيء أعظم من الحياة. كل شيء يجب أن يسخّر من أجل الحياة. الأفكار والمبادئ والمعتقدات يجب أن تكون غايتها الإنسان والحياة. لا يمكن ولا يجوز أن تكون الحياة وسيلة أو أداة من أجل أي شيء آخر.

* إنها القيمة الكبرى لوجود الكائن البشري الذي لا تسمو فوقه أي قيمة أخرى. ما قيمة الأفكار والمعتقدات إن لم تثرِ وجود الكائن وتجعله مترعاً؟

ـ نعم. الحياة هي القيمة الكبرى في حد ذاتها. وهذا نضالي في هذه الدنيا وهذه مشكلتي. ليس من السهل أن تحيا. وقبول الموت أسهل بكثير من قبول الحياة.

* لكن أسلحتك ليست واهنة؛ امتلكت ثمانية وعشرين حرفاً جعلت منها جيوشاً جرارة.

ـ جيوش على الورق(*).

* لكنها جيوش فاعلة وذات تأثير كبير. صحيح أنك لم تكن زعيماً سياسياً، غير أنك كنت، بالفعل، زعيماً على ثمانية وعشرين حرفاً هي حروف الهجاء العربية، فمنها أقمت جيشاً من الأشعار والأفكار والمواقف. هل أينعت أفكارك وكيف تقوّم تجربتك الفكرية والإبداعية؟

(*) يختصر أدونيس في «أغاني مهيار الدمشقي» جيوشه بالشجر والحجر والسهل والعشب، فيقول: «شجرة تغير اسمها وتأتي إليّ، حجر يغتسل بصوتي، سهل يكتسي بأوراقي ـ هذه جيوشي وسلاحي العشب».

ـ هذا سؤال جميل جداً ومحرج جداً وذكي جداً. أشعر، بصدق كامل، أنني أبدأ كل يوم لكي أشكّل هذا الجيش. والشعور بالبدء في كل يوم هو شعور مَن يسير في أفق مجهول لا يعرف كيف يبدأ وكيف ينتهي. وبهذا المعنى أشعر أنني لم أحقق أي شيء. ولذلك أتمنى ألا يأخذني الموت قبل الأوان لعلّي أُحقق شيئاً. إن لهفتي ومشكلتي هي أن ما طمحت إلى تحقيقه لم أصل إليه بعد ولم أحققه.

* لا تصل ولكنك تضيء.

ـ آمل أن يكون ذلك. أعتقد أن من الممكن أن يكون كذلك. ما أريده لم أصل إليه بعد.

* أدونيس، أنا لا أمدحك. لكن إسمح لي أن أقول جملة هي خلاصة رأي كونته خلال ثلاثين سنة من قراءة أشعارك ومتابعة أفكارك ومعاركك: إنك شاعر عظيم وإنسان نبيل.

١٢

أدونيس ومجلة «مواقف»
الرؤيا والمشروع

عندما أصدر أدونيس مجلة «مواقف» في خريف العام ١٩٦٨، كان هناك شبح يحوم في سماء العالم العربي، ويقضُّ مضاجع الحكام ويرعب الحكومات ومؤسساتها الشائخة وهياكلها العتيقة؛ إنه شبح الثورة الاجتماعية.

كانت الأنظمة العربية، في سنة ١٩٦٨، خارجة لتوها من هزيمة عسكرية مرّة وهزيمة سياسية مدوّية. وكانت قلاع الناصرية تتزحزح، ودعائم الفكر القومي الرومانسي تتخلخل بقوة.

دشنت هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧ بداية جديدة للفكر النقدي الراديكالي، وراحت أفكار التغيير تدق أبواب العالم العربي القديم بأسرها. كانت الثورة ذات بهاء وجلال، فراحت تغمر كيان الشباب القلق بوميض وردي ووعود عظيمة. وكانت أحلام التمرد تغتذي على مبادىء ومُثُل شديدة الألق والغبطة والحضور: أَسَر غيفارا حواس الشباب الصاخب قبل أن يقع في الأسر فيغتالونه بخسة ونذالة، وشرعت ثورة الطلاب في ربيع باريس (أيار/مايو ١٩٦٨) تشد الأعصاب وتستولي على الأبصار والبصائر معاً، بينما راحت أفكار اليسار الجديد ودعوتها إلى التحرر القومي والجنسي تدشن وعياً نقدياً جديداً، وتوقظ في الشبيبة اللاهبة الرغبة الجامحة في الانطلاق والتوثب لامتلاك الأرض ومناطحة السماء. وفي معمعان هذا التلاطم

صدرت مجلة «مواقف» لا لتكون استمراراً توليدياً لمجلة «شعر»، بل لتكون مشروعاً مختلفاً إلى حد كبير.

❀ ❀ ❀

بين صدور مجلة «شعر» في مطلع ١٩٥٧، وصدور مجلة «مواقف» في خريف ١٩٦٨، فسحة قصيرة من الزمن شهدت أحداثاً عاصفة ومضطربة: الوحدة السورية ـ المصرية في ١٩٥٨/٢/٢٢، ثم الانفصال السوري ـ المصري في ١٩٦١/٩/٢٨، وصعود العسكريتاريا العربية إلى مواقع السلطة، فالهزيمة المروعة للجيوش العربية في الخامس من حزيران (يونيو) ١٩٦٧، مروراً بالنضال الواسع لشعوب المستعمرات من أجل الاستقلال والتقدم. وخلال هذه الفسحة الزمنية تقاطرت الأهوال وتغيرت الأحوال واختمرت أفكار شتى. فإذا كانت مجلة «شعر» ساهمت، بقوة، في إطلاق الحداثة الشعرية المعاصرة، فقد كان لمجلة «مواقف»، وأدونيس بالتحديد، الشأن الكبير في نقد البنى الفكرية والثقافية والاجتماعية التي أدت إلى هزيمة الخامس من حزيران (يونيو) ١٩٦٧. وحاولت هذه المجلة، أن تكشف عن الأساس المستور للهزيمة، وأن تجيب عن السؤال الذي ما فتىء يتردد منذ ذلك التاريخ: لماذا هُزمنا؟

❀ ❀ ❀

أصدر أدونيس العدد الأول من مجلة «مواقف» في تشرين الأول (اكتوبر) ١٩٦٨. وتوقفت في خريف ١٩٩٣ بعد أن عاشت خمسة وعشرين عاماً وخلّفت أربعة وسبعين عدداً بالتمام. عاشت «مواقف» ربع قرن، إذن، جرت في أثنائه مياه كثيرة، وتغيرت أمور عديدة، وتبدلت أحوال المنطقة العربية برمتها: من صعود الثورة الفلسطينية في ١٩٦٥/١/١ حتى تكسير عظامها في الأردن في أيلول (سبتمبر) ١٩٧٠؛ من حرب السادس من تشرين الأول (اكتوبر) ١٩٧٣ إلى

فورة النفط وشيوع التبذير البدوي للثروة العربية؛ من انفجار الحرب الأهلية المدمرة في لبنان يوم ١٣ نيسان (ابريل) ١٩٧٥ إلى زيارة الرئيس أنور السادات القدس في ١٩/١١/١٩٧٧؛ من الحرب العراقية ـ الايرانية التي اندلعت في ٢٢/٩/١٩٨٠ إلى اجتياح اسرائيل لبنان في ٥/٦/١٩٨٢؛ من اجتياح العراق الكويت في ٢/٨/١٩٩٠ حتى انهيار الاتحاد السوفياتي في ٢٦/٨/١٩٩١؛ من مؤتمر مدريد للسلام في ٣١/١٠/١٩٩١ إلى توقيع إعلان المبادىء الفلسطيني ـ الاسرائيلي في حديقة البيت الأبيض في ١٣/٩/١٩٩٣. هذه الأحداث كلها «شقلبت» المنطقة العربية أيما «شقلبة»، فانهارت الأفكار الكبيرة، والمشروعات السياسية الكبيرة، والقضايا القومية والأممية الكبيرة، وغادرت الطموحات الكبيرة سماءنا، وغارت جداول الأمل في أرضنا، وأخلت أحلام التغيير والتمرد والثورة مكانها، وأعلنت «الواقعية»، بزهو شديد، انتصارها على اليوتوبيا. وحسب «مواقف» انها كانت انبثاقاً ساطعاً في تلك المرحلة، وشاهداً ثاقباً على هذه الحقبة من الزمان العربي المتبدل. وربما يكون من المفيد، في هذا المقام، أن نعيد نشر افتتاحيات الأعداد الثلاثة الأولى من «مواقف»، فضلاً عن «بيان الحداثة»، فلعل في ذلك عودة إلى زمن القضايا الكبيرة والأحلام الجميلة.

افتتاحية العدد الأول من مجلة «مواقف»

تطمح «مواقف» إلى أن تكون استباقاً. كل استباق إبداع. الابداع هجوم: تدميرُ ما نرفضه وإقامة ما نريده. الحضارة إبداع: ليست استخدام الأدوات بقدر ما هي ابتكارُ الأدوات. كذلك الثقافة: ليست استعمال اللغة بقدر ما هي تجديد اللغة وخلقُها المستمرّان.

المعرفة، إذن، هجوم. هي ما لم نعرفه بعد. وليست الحرّية، إذن، حقّ التحرّك ضمن المعلوم المقنّن وحسب. إنها، إلى ذلك وقبله، حقّ البحث والخلق والرفض والتجاوز؛ إنها ممارسة ما لم نمارسه بعد:

تلك هي «مواقف».

إنها مناخٌ للمجابهة. إنها فعل المجابهة. تزول في هذا الفعل هالةُ القداسة. لن تكون هناك موضوعاتٌ مقدّسة لا يجوز بحثها. لن تكون هناك حقائق ينبغي اخفاؤها أو تجاهلها أو التغاضي عنها. هذا الفعل يتخطّى كلَّ تكريسٍ، كلّ نهائيةٍ، كلّ سلطوّية. إنه النقد الدائم، واعادة النظر الدائمة. إنه الطوفان المتلاحق الذي يغسل ويضيء كلّ شيء.

هكذا تنهض «مواقف»:

(*) تشرين الأول (اكتوبر) ١٩٦٨.

إنها نقيض القبول، سلفاً، بما نرثه أو يرد علينا، بما كُتب أو يكتب لنا. انها المبادرة والمخاطرة. انها اقتبال المجهول والخوض في أحشائه.

الكتابة هنا نسيج شبكيٌ مسكونٌ بالكون. هَجْسٌ كونيٌ. تجييشٌ وتكتيب. القصيدة أو المقالة كتيبة: لا تعود موضوعاً فنياً، بقدر ما تصبح فاعلية مغيّرة.

والثقافة هنا كفاح. وحدة فكرٍ وعمل. إنها الثقافة التي لا تُعنى بتفسير العالم أو الحياة أو الإنسان الا لغايةٍ أساسية: تغيير العالم والحياة والإنسان. إنها الثقافة - الثورة.

أدونيس

افتتاحية العدد الثاني من «مواقف»

هل يمكن العربيّ أن يحقّق الثورة ما دام يحيا ويفكّر في اطارٍ من القيم الموروثة المطلقة الثابتة؟ كيف يستطيع العربي، بتعبير آخر، أن يعيش ثورة تُغيّر لحظة يعيش مطلقاً غيبياً ينفي التغّير؟ هل يمكنه أن يغيّر وضعه، أعني ذاته، إذا لم يغيّر المطلق الثابت؟ هل يعني ذلك أن العربيّ لا يكون ثورياً إلا إذا تخلّى عن ايمانه بالمطلق الغيبي؟

تعني الثورة، فيما تعني، نظرة جديدة. هذه النظرة تتضمن، بالضرورة، نقداً لما سبقها، سواء كان دينياً أو غير دينيّ. وتتضمّن، بالضرورة، تجاوزاً لما سبقها.

لكننا بعد قرابة نصف قرن من الكلام على الثورة العربية، وبعد قيام عدة أنظمة عربية تصف نفسها بأنها ثورية، ما يزال نموذج المجتمع العربي هو المجتمع الذي لا يفكر بفكره، بل الذي يفكر بالفكر الغيبيّ. والانسان فيه ليس حراً يدور حول نفسه، بل تابع يدور حول غيره. الثورة هي خلق نموذج آخر للمجتمع العربي: مجتمع مرتبط بذاته وحدها ـ مجتمع يكون فيه «الانسان هو إله الانسان» كما يعبّر فويرباخ.

ذلك هو الاطار الذي تدور فيه أبحاث هذا العدد. وهي لا

(*) كانون الأول (ديسمبر) ١٩٦٨.

تشكل إلا مدخلاً لدراسة العلاقة بين الثابت والمتغيّر في الحياة العربية، بين الأبدية والتاريخ، الدين والثورة، الله والانسان.

في هذا الاطار تتلاقى أصوات متناقضة، في مصادرها وفي غاياتها. إن فكري موجود لأن فكرك يناقضه: ذلك مبدأ من مبادىء المجلة. لذلك تحتضن هذه المجلة من يعارضها. وهي تنشر الرأي ونقيضه، ولا تشترط على هذا وذاك إلا شرطاً واحداً: المستوى الابداعي. إن العار العربي، ان كانت المسألة مسألة عار، لا يكمن في انسان يعبّر عما يؤمن به بحرّية كاملة وان شارفت الفوضى، بل العار كامن في أن يكون هناك عربيّ واحد لا يجرؤ أن يعبّر عما يؤمن به، أو يُمنع من التعبير عنه. فلا نخف على الوطن والتراث والوحدة والثورة من الحرّية ـ بل لنخف على هذا كله من الصمت والنفاق والجبن والسجن والعبودية والطغيان. كل نظرية في العروبة، حاكمة أو غير حاكمة، تتنكر لهذه الحرّية تتنكر للانسان العربيّ. وكل عربيّ يرى هذا التنكر ولا يثور عليه يكون دون مستوى الحرية، ودون مستوى الانسان.

إن المضمون الانساني التقدمي المنفتح على آفاق المستقبل هو ما يهمّ هذه المجلة في المقام الأول. غير أن ذلك يهمها لأنها تضع حق التعبير **بحرية كاملة**، على المستوى نفسه من الأهمية. الانسان ليس موجوداً في «الوطن» أو «القومية» أو «الاشتراكية» أو «الانسانية»، الا لأنه موجود أولاً في الحرية ـ في الثورة. وضمان هذا الوجود ليس في الانسجامية الخرساء، بل في الحرية ذاتها. الحرية هي، وحدها، ضمان الحرية والقومية والوطن والاشتراكية ـ ضمان الانسان.

أدونيس

افتتاحية العدد الثالث من «مواقف»

I

ما فعله ويفعله المبدع العربيّ، منذ ربع قرن، وبخاصّة في الشعر، على صعيد التراث. يفعله الثائر العربيّ اليوم على صعيد الحياة. (رامبو في التاريخ الفرنسي ميرابو أو سانت جوست آخر؛ بدر شاكر السيّاب، باسم عرفات آخر، فدائي آخر؛ مايا كوفسكي قائد آخر) ذلك يغيّر النّظرة، وهذا يغيّر الواقع. غير أنّ التلاقي بين تغيير النظرة وتغيير الواقع لم يكتمل بعد. ثمة فاصلٌ ما.

الذين يغيّرون النظرة غيرُ فعّالين بشكلٍ مباشر، ليس لأنهم عاجزون بل لأن عملهم هو أن يملأوا قلب العربيّ وعقله بضوءٍ مغيّرٍ جديد يعرفُ ما هي الحياة الجديدة وما هو الانسان الجديد. إنهم يقومون بالثورة النظرية.

الذين يقومون بالثورة العملية تستغرقهم التفاصيل حتى لنخاف أن تحجب عنهم أفق المستقبل. وهم فوق ذلك، يباشرون التّغيير بما قد يبّدل شكل الواقع، دون أن يبدلّ، بالضرورة، مضمونَه. لكن الثورة هي في آن، الواقع وما يتجاوزه. وما يتجاوز الواقع هو ضوء

(*) شباط (فبراير)١٩٦٩.

الثورة الحقيقيّ. الثورة لذلك فَنٌ موت وفنّ إضاءة في آن. فَنّ اندماج وتجاوز. فَنُّ إبادةٍ وإحياء. فنّ الوحدة الجديدة بين شكلٍ ومضمونٍ جديدين.

II

الثورة الفلسطينية نواةٌ ومختبر. ولئن كان انتصارها الأول مرهوناً بالتضحية الماديّة ـ بالموت، فإن انتصارها الثاني، أي معناها الإنسانيّ الأخير، مرهونٌ بالضوء الذي ترى به إلى الإنسان والحياة والعالم.

ألسنا، إذن، حين نثورُ بسلوكٍ وتفكير قديمين، نعمل ضد الثورة، حتى لحظة نموت في سبيلها؟ الا نكون ثواراً خارج التاريخ ـ حين نثورُ بقوة ماضٍ اصبح عاجزاً، بثقافته كلها، عن الإجابة عن مشكلاتنا، عاجزاً حتى عن التكيف معها؟

الثوريّ العربيّ يحاصره عدوان ـ خارجي: مستعمرٌ ومتطوّر، وداخلي: متخلّف وطاغية. الثورة العربيّة تكون استقلالاً، تكون تحريراً، إذا كانت انتصاراً على الخارج وحسب. لكنها تُصبح ثورةً حين تكون انتصاراً كاملاً على العدّوين، الخارجي والداخلي ـ حين تكون تغييراً شاملاً وجذرياً لبنية المجتمع العربي.

بتحديدٍ اكثر: إنّ ثورة عربية تتم بنظرة قديمة «وتنتصر» بهذه النظرة ستستدعي، بالضرورة، الثورة على «انتصارها». فالثورة ليست القبض على السّطح. بل القبض على الجوهر: ليست تغيير التاريخ وحسب، بل إنها كذلك، تسييرهُ وصنعه. إنها الانتقال من المغلق إلى المنفتح. من المحدود الى اللانهائي. إنها ليست حركة تحرير «خارج» الإنسان بقدر ما هي حركة تحرير «داخل» الإنسان.

III

كل اتجاه بالثورة الفلسطينية، نواة الثورة العربية، نحو الفكر والعمل المسالمين أو السلّميين. قتلٌ مزدوجٌ للعربيّ: قتلٌ له في حاضره، أي فيما حقّقه بالتاريخ. وقتلٌ له في مستقبله، أي فيما يمكن أن يحقّقه بالثورة. إنّ ما يقتضيه الوجود العربيّ ليس تحويل ما فيه من شرارات التغيّر والثورة إلى ما فيه من رماد الأنظمة والحكومات والمؤسسات. بل إنّ ما يقتضيه هو، على العكس، اشتعال هذه الانظمة والحكومات والمؤسسات بلهب التغيّر والثورة، هو أن تتفتت الأنظمة والحكومات والمؤسسات العربية لكي تتجمع وتنطلق في حركة ثوريةٍ واحدة.

الثورة الفلسطينية التي يتم فيها التلاقي بين التغيير النظريّ والتغيير العمليّ، هي نواة الثورة العربية الحقيقية، كانسةُ الرّماد، وينبوع الحياة والتجدد.

أدونيس

بيان الحداثة

أبدأ بالكلام على أوهام الحداثة. ذلك أنها أوهام تتداولها الأوساط الشعرية العربية وتكاد، على المستوى الصحفي ـ الإعلامي، أن تخرج بالحداثة عن مدارها، عدا أنها تفسد الرؤية وتشوّه التقييم.

وأوجز هذه الأوهام في خمسة:

الوهم الأول هو الزمنية. فهناك من يميل إلى ربط الحداثة بالعصر، بالراهن من الوقت، من حيث أنه الإطار المباشر الذي يحتضن حركة التغيّر والتقدم أو الانفصال عن الزمن القديم.

ومن الواضح أن هؤلاء ينظرون إلى الزمنّ على أنه نوع من القفز المتواصل، وعلى أن ما يحدث الآن متقدم على ما حدث غابراً، وعلى أن الغد متقدم على الآن.

والواقع أن هذه نظرة شكلية تجريدية، تُلحق النص الشعري بالزمن، فتؤكد على اللحظة الزمنية لا على النص بذاته، وعلى حضور شخص الشاعر، لا على حضور قوله. وهي، من هنا، تؤكد على السطح لا على العمق، وتتضمن القول بأفضلية النص الراهن، إطلاقاً، على النص القديم.

(*) أدونيس، «فاتحة لنهايات القرن»، بيروت: دار العودة، ١٩٨٠ (مقتطفات).

وخطأ هذه النظرة كامن في تحويل الشعر إلى زيّ. أعني أنه كامن في إغفالها أمراً جوهرياً هو أن حداثة الإبداع الشعري غير متساوقة، بالضرورة، مع حداثة الزمن. فإن من الحداثة، ما يكون ضد الزمن، كلحظة راهنة. ومنها ما يستبقه، ومنها ما يتجاوزه أيضاً. فحين يهزّنا اليوم شعر امرىء القيس، مثلاً، أو المتنبي، فليس لأنه ماضٍ عظيم، بل لأنه، إبداعياً، يمثل لحظة تخترق الأزمنة. فالإبداع حضور دائم. وهو، بكونه حضوراً دائماً، حديث دائماً.

ومعنى ذلك، بالتالي، أن ثمة شعراً كتب في زمن ماضٍ ولا يزال، مع ذلك، حديثاً. فالشعر لا يكتسب حداثته بالضرورة، من مجرد زمنيته، وإنما الحداثة خصيصة تكمن في بنيته ذاتها. استطراداً، يمكن القول، في أفق هذا المنظور، إن امرأ القيس، مثلاً، في كثير من شعره أكثر حداثة من شوقي في شعره كله، وإن في شعر أبي تمام، كمثل آخر، حساسية حديثة ورؤيا فنية حديثة لا تتوفران عند نازك الملائكة.

الوهم الثاني هو ما أسميه بوهم **المغايرة**. ويذهب أصحاب هذا القول إلى أن التغاير مع القديم، موضوعات وأشكالاً، هو الحداثة أو الدليل عليها.

وهذه نظرة آلية تقوم على فكرة إنتاج النقيض. وهي، شأن النظرة السابقة، تحيل الإبداع إلى لعبة في التضاد. تلك تُضاد الزمن بالزمن، وهذه تضاد النص بالنص. وهكذا يصبح الشعر تموّجاً ينفي بعضه بعضاً، ما يُبطل معنى الشعر ومعنى الإبداع، على السواء.

الوهم الثالث هو ما اسميه بوهم **المماثلة**. ففي رأي بعضهم أن الغرب مصدر الحداثة، اليوم، بمستوياتها المادية والفكرية والفنية. وتبعاً لهذا الرأي، لا تكون الحداثة، خارج الغرب، إلاّ في التماثل

معه. ومن هنا ينشأ وهم معياري تصبح فيه مقاييس الحداثة في الغرب، مقاييس للحداثة خارج الغرب.

وهذه نظرة تصدر عن إقرار مسبق بتفوق الغرب، ولهذا فإن أصحابها والدائرين في فلكها ينعون دائماً على الشعر العربي تخلّفه وتقصيره عن اللحاق بالشعر الغربي، كما ينعون على الحياة العربية، إجمالاً، تخلفها وتقصيرها عن الحياة الغربية.

لكن، ألا تبدو المماثلة هنا استلاباً كاملاً ـ أي ضياعاً في الآخر حتى الذوبان؟ والحق أن شعر المماثلة مع الخارج المحتذى ليس إلاّ الوجه الأكثر إغراقاً في ضياع الذات لشعر المماثلة مع الموروث التقليدي المحتذى. فالعربي، اليوم، الذي ينتج شعر المحاكاة للقديم، إنما يعيد إنتاج الوهم الأسطوري ـ التراثي، ولا يبدع شعر ذاتيته الواقعية الحية. والعربي الذي يكتب اليوم شعر المماثلة مع الآخر الغربي، لا يكتب شعره الخاص، وإنما يعيد إنتاج شعر ذلك الآخر.

الوهم الرابع، شأن الوهم الخامس، فنيان يرتبطان عضوياً بوهمي المماثلة والمغايرة. أسمّي الأول وهم **التشكيل النثري**، وأسمّي الثاني وهم **الاستحداث المضموني**.

من الناحية الأولى يرى بعض الذين يمارسون كتابة الشعر نثراً أن الكتابة بالنثر، من حيث هي تماثل كامل مع الكتابة الشعرية الغربية، وتغاير كامل مع الكتابة الشعرية العربية، إنما هي ذروة الحداثة. ويذهبون في رأيهم إلى القول بنفي الوزن، ناظرين إليه كرمز لقديم يناقض الحديث.

إن هؤلاء لا يؤكدون على الشعر بقدر ما يؤكدون على الأداة. النثر، كالوزن، أداة، ولا يحقق استخدامه، بذاته، الشعر. فكما أننا نعرف كتابة بالوزن لا شعر فيها، فإننا نعرف أيضاً كتابة بالنثر لا شعر

فيها. بل إن معظم النثر الذي يكتب اليوم على أنه شعر لا يكشف عن رؤية تقليدية وحساسية تقليدية وحسب، وإنما يكشف أيضاً عن بنية تعبيرية تقليدية. وهو، لذلك، ليس شعراً، ولا علاقة له بالحداثة. وهذا ما ينطبق أيضاً على معظم الشعر الذي يكتب، اليوم، وزناً.

ولعلنا نعرف جميعاً أن قصيدة النثر، وهو مصطلح أطلقناه في مجلة «شعر»، إنما هي، كنوع أدبي ـ شعري، نتيجة لتطور تعبيري في الكتابة الأدبية الأميركية ـ الأوروبية. ولهذا فإن كتابة قصيدة نثر عربية أصيلة يفترض، بل يحتم الانطلاق من فهم التراث العربي الكتابي، واستيعابه بشكل عميق وشامل، ويحتم من ثم، تجديد النظرة إليه، وتأصيله في أعماق خبرتنا الكتابية ـ اللغوية، وفي ثقافتنا الحاضرة. وهذا ما لم يفعله إلاّ قلة. حتى أن ما يكتبه هؤلاء القلة لا يزال تجريبياً، فكيف يكون الأمر، والحالة هذه، مع الذين يقتنصون هذا التجريب، ويعرّشون عليه، بانقطاع كامل عن لغة الكتابة الشعرية العربية، في عبقريتها الخاصة، وفي نشأتها ونموّها وتطوراتها؟

تلك هي، في ما يخيل إليّ، أوهام لا يصح الكلام على الحداثة الشعرية العربية إلاّ بدءاً من نقضها وإبطالها. ولا بد، في هذا السياق، من الإشارة إلى ظاهرة شبه مرضية في الوسط الثقافي العربي، هي ظاهرة اتهام الشاعر العربي الحديث بتقليد الحداثة الغربية، وتقليد شعرائها، وبنقل مفهوماتها، والحكم تبعاً لذلك على الحداثة الشعرية العربية، بأنها غير «أصيلة»، وليست لها قيمة شعرية أو فنية. وغالباً ما يكون هذا الحكم قائماً على الاجتزاء، وعلى الجهل بالشعر الغربي، والشعر العربي معاً. بودلير، مالارميه: إنهما، نظرياً وشعرياً، أساس الحداثة في الشعر الفرنسي. لكنهما لم يأخذا مفهوم الحداثة من «التراث» الفرنسي، وإنما أخذاه من الولايات المتحدة ـ من إدغار ألن

بو. أكثر من ذلك: إن مدار آرائهما في الشعر هو نفسه مدار آرائه، حتى أنهما يتبنّيان أفكاره نفسها.

رامبو: أليس شعره مليئاً باقتباسات وأفكار وأقوال يأخذها من مصادر متنوعة وفي مقدمتها المصادر المشرقية؟

واقرأوا دانتي أو شكسبير أو غوته: ألا تجدون في نتاجهم عبارات وأفكاراً وآراء مأخوذة من تراث شعوب مختلفة، ونتاج شعراء مختلفين؟

كذلك يمكن القول بالنسبة إلى هولديرلن ونرفال وشار وميشو وجوف وسان ـ جون بيرس، لكي لا نسمّي إلاّ عدداً من الكبار.

وماياكوفسكي؟ هل أخذ مفهوم الحداثة الشعرية من التراث الروسي، أم أنه أخذه، على العكس، من بودلير ورامبو ومالارميه؟

كذلك إليوت: لم يأخذ مفهوم الحداثة من التراث الإنكليزي، وإنما أخذه من بودلير ولافورغ وكوربيير.

فهل هناك قارىء / ناقد يقيّم أحداً من هؤلاء بما «أخذه» عن غيره؟ أو يقول عنه إنه خرج على تراثه؟ ثم أليس من المسْكَنة العقلية، حين نتحدث عن هؤلاء، أن نقف عند فكرة أو عبارة اقتبسوها، ونتهمهم بأنهم سارقون مقلّدون؟

أن يكون أبو تمام، مثلاً، كتب بنظام الشطرين لا يعني أنه يقلّد حسان بن ثابت وأن يكتب اليوم الشاعر بنظام الشطر الواحد لا يعني أنه يقلد نازك الملائكة أو السيّاب. كذلك يصح القول نفسه فيما يتصل بالكتابة نثراً، خارج نظام التفعيلة. فأن يكتب شاعر عربي بنظام قصيدة النثر لا يعني أن كتابته «متقدمة» على قصيدة الوزن، أو أنه يقلّد بودلير أو رامبو أو سان جون بيرس. وما ينطبق هنا على

«طريقة» الكتابة، وزناً أو نثراً، ينطبق أيضاً على «الموضوعات»: فليس مجرد الكتابة عن العبث أو الموت أو البعث أو الخراب أو الحب والجنس... الخ، تقليداً للشعراء الذين كتبوا سابقاً حول هذه «الموضوعات».

يعني ذلك أن «العناصر» (النثر، الوزن، الأفكار... الخ) ليست ابتكاراً لشاعر محدد، وإنما هي موجودة، موضوعياً، وجود الأشياء. ولهذا فإن استخدامها لا يكون سرقة أو تقليداً، لكنه، بالمقابل، لا يكون إبداعياً إلا إذا خلق بنية جديدة، ونظاماً جديداً من العلاقات.

ومن هنا لا يمكن الشاعر أن يجدّد إذا لم يكن متأصلاً في عبقرية لغته، (لكي يعرف كيف يصهر العناصر التي يستخدمها، ويحوّلها إلى طبيعة اللغة التي يكتب بها). هذا من جهة. ومن جهة ثانية، لا يُقيّم الشاعر بنوع كتابته، سواء كان نثراً أو وزناً، أو بفكرة أو أفكار نجتزئها من نتاجه، وإنما يُقيَّم برؤياه ككل، ونظامه الفني ككل، وعالم العلاقات التي يبتكرها.

وما الحداثة، في هذا المستوى الذي عرضناه؟ إنها التغاير: الخروج من النمطية، والرغبة الدائمة في خلق المغاير. والحداثة، في هذا المستوى، ليست ابتكاراً غربياً. لقد عرفها الشعر العربي، منذ القرن الثامن، أي قبل بودلير ومالارميه ورامبو، بحوالى عشرة قرون. وهي، لذلك، ليست «مستوردة»، وليست «فطراً»، وإنما هي ظاهرة أصيلة، عميقة في حركة الشعر العربي. ويمكن التأريخ للشعر العربي، بدءاً من بشار بن برد، من زاوية الصراع أو «الجدل» بين «القديم» و«المحدث» (وهذان مصطلحان عربيان «قديمان»). وهذا هو، كما أرى، التأريخ الشعري الحقيقي الذي لم يكتب حتى الآن. ويشكل غيابه ظاهرة مهمة للدراسة.

الحداثة، إذن، ملازمة للقدم في كل مجتمع وفي كل مرحلة. ومن الطبيعي أن تختلف أبعادها وأشكالها من مجتمع إلى آخر، ومن زمن إلى زمن. إن سياقها ودلالتها عند الشاعر الفرنسي، مثلاً، هما غيرهما عند الشاعر الانكليزي أو السوفياتي أو الأميركي. كذلك لسياقها ودلالتها، عند الشاعر العربي خصوصية متميزة. لذلك لا تبحث الحداثة، في المطلق، كمفهوم مطلق. فالحداثة هي دائماً حداثة شعر معين في شعب معين في أوضاع تاريخية معينة. والحديث في هذا الشعب ينشأ، بالضرورة، في بعض وجوهه، من القديم فيه. هذا صحيح وبدهي. لكن من الصحيح والبدهي أيضاً أنه لا ينشأ إلاّ كشجرة تمتد غصونها في الاتجاهات كلها. «الأخذ»، وحده، فطر لا يلبث أن يموت: لا جذور له، ذلك أنه ليس نتاج الذات، بل نتاج الآخر. لكن القديم إذا لم يتفجر، ويتوالد، ويتجاوز نفسه، لا يلبث هو كذلك، أن يفقد نفسَه الحي، ويتحجّر، وتصبح الذات في عزلة عن الآخر، أي تتحول إلى قبر.

الحداثة، في هذا المنظور، هي الاختلاف في الائتلاف:

الاختلاف من أجل القدرة على التكيف، وفقاً للتغيرات الحضارية، ووفقاً للتقدم.

والائتلاف من أجل التأصل والمقاومة، والخصوصية. الاختلاف المفرط عن تراث اللغة التي يكتب بها الشاعر، هو الموت ـ أي هو التبخّر كالدخان، بالقياس إلى نار هذه وجمرها. الائتلاف المفرط هو الموت أيضاً ـ أي التخثر كالحجر.

كأن الحداثة أن تخلق النظام فيما تمارس الفوضى. أو كأنها أن تجرح فيما تلأم.

على هذا المستوى، تبدو الحداثة صراعاً دائماً. وهي تأخذ في

المجتمع طابعاً حاداً أو هادئاً، جذرياً أو إصلاحياً، بحسب ظروف هذا المجتمع، وبحسب أوضاعه. ومن هنا تبدو الحداثة كأنها حركة إلى الأمام لا تنتهي في قديم يحاول أن يكون حركة إلى الوراء لا تنتهي.

لكن يجب أن نلاحظ ونعترف أنه حدث خلل في هذا السياق التاريخي، بدءاً من سقوط بغداد تحت سنابك هولاكو. ويتمثل هذا الخلل في قطعين كبيرين: الأول هو القطع العثماني، والثاني هو القطع الغربي. بالقطع العثماني انفصل العرب عن أفق الإبداع الحضاري، وبالقطع الغربي، انفصلوا عن هويتهم الحضارية. وإذا كان خطر القطع الأول يتمثل في تعميم الظلامية وترسيخها، فإن خطر القطع الثاني يتمثل في تعميم نور زائف.

ومن هنا يبدو ما سمّيناه بـ«عصر النهضة» كأنه فراغ أو تجويف داخل التاريخ الثقافي العربي. وهو فراغ بوجهين: الوجه الأول هو فراغ القطع مع عناصر الحيوية والتقدم في الماضي العربي، والوجه الثاني هو فراغ القطع مع عناصر الحيوية والتقدم في الحاضر الغربي.

من الناحية الأولى، ارتماء عشوائي في أحضان الحضارة الغربية. فقد اغترفنا منها معظم نظرياتنا الفلسفية والأدبية والثورية ـ وبخاصة أفكار القومية والعلمانية والاشتراكية والماركسية والشيوعية والرأسمالية. وغمرتنا هذه الحضارة، فوق ذلك، باقتصادها، وأبعادها السياسية الاستعمارية. وبرز العلم بتطبيقاته الاستهلاكية على الأخص، يسيطر عملياً على الحياة العربية. وهكذا نقلنا المنجزات ولم نأخذ الموقف العقلي الذي أدّى إليها. ومن هنا بدا المجتمع العربي، بشكل عام، كأنه عربة تتجرجر، مترنحة، في قطار الهيمنة الغربية.

أمّا من الناحية الثانية فالتصاق جنينيّ بالماضي، لكنه بمستوياته

الأكثر تقليدية والأكثر ارتباطاً بالنظام الذي ساد، والذي كانت القوى الحية في المجتمع العربي قد تجاوزته. وفوق ذلك، نُظر إلى هذا الماضي كأنه حقيقة العرب وشخصيتهم وهويتهم، وكأنه الكامل المطلق. وهكذا أعيد إنتاج أشكاله وأفكاره، اجتراراً وتكراراً.

وفي هذا بدا الإنسان العربي كأنه كائن غير تاريخي: ضائع بين استحداثية تستلب ذاتيته، واستسلافية تستلب إبداعيته وحضوره في الواقع الحي.

من الناحية الأولى أخذ يتكلم على الواقع بلغة ليست منه، ومن الناحية الثانية، أخذ ينظر إلى العالم نظرة غير تاريخية. وتتوج هذا الضياع بهشاشة البنية العربية التي كشف عنها الاستيطان الصهيوني ومصاحباته الاقتصادية والسياسية، وكشف عنها امتلاك لطاقة بترولية هائلة هو في جوهره تسوّل هائل. وهذا كله ولّد هاوية مأساوية بين الواقع والممكن، بين الفعل والقول، أدت في الممارسة إلى ما يشبه انهياراً عربياً شبه كامل: على صعيد الأنظمة، انحسار بشكل أو آخر أمام الهجوم الصهيوني أدى إلى ازدياد الهيمنة الامبريالية على الحياة العربية، وعلى صعيد الشعب، خيبة مريرة ويأس يكاد أن يكون ساحقاً.

أدونيس

١٣

أدونيس
محطات عاصفة في سفر طويل

(سيرة شخصية)

ـ أحد أهم الشعراء العرب في القرن العشرين، وأبعدهم أثراً في الحركة الشعرية العربية المعاصرة. تخطت قصائده بلاد الشام والبلاد العربية إلى أوروبا والولايات المتحدة الأميركية، وتُرجمت أعماله إلى معظم اللغات الحية في العالم، فبات الشاعر العربي الأكثر شهرة في العالم، والاسم العربي الأكثر شيوعاً في الأوساط الثقافية الدولية.

ـ دشن، في خمسينات القرن العشرين، مرحلة الحداثة الشعرية الجديدة. وعلى يديه صارت القصيدة العربية مختلفة تماماً عما كانت عليه من قبل.

ـ أثارت مواقفه عواصف من السجال والنقاش، وساهمت في تكوين مناخ نقدي راديكالي أفضى إلى زحزحة الكثير من الآراء العتيقة ولا سيما في الأدب والتاريخ، وأسست أفكاره مداميك راسخة لرؤيا جديدة في الشعر والفكر والحياة.

ـ ولد في ليلة شتائية عاصفة من ليالي كانون الثاني (يناير) ١٩٣٠ في قرية فلاحية سورية تدعى «قصابين». وجرى تسجيل ولادته في السجلات الرسمية السورية في ١٤/٩/١٩٣٠.

ـ والده أحمد كان فلاحاً بسيطاً لا يملك شيئاً حتى البيت الذي يقيم فيه. غير أنه انكب على القراءة، واجتهد حتى أصاب معرفة جيدة باللغة العربية والشعر العربي، وتعمق في الدين وتضلع من

الفقه. واعترافاً بمكانته صار شيخاً. وكان ينظم الشعر في المناسبات.

ـ والدته حسناء الرياحي كانت أمية. لكنها منحته حباً ودلالاً وحنّواً فائقاً.

ـ نشأ أدونيس في هذه البيئة، وتلقى علوم العربية على يد والده، وبرع في حفظ قصائد المتنبي وأبي تمام والشريف الرضي، وأتقن الإعراب وهو لما يزل في الثانية عشرة.

ـ درس في كُتّاب القرية حيث كانت الدروس تعطى في خلاء الطبيعة تحت الشجر. لكنه لم يستفد من الكُتّاب إلا في مسائل الخط والكتابة. وكان يهرب من عصا المعلم أو من شيخ الكُتّاب إلى البراري والحقول. ولم يرَ السيارة أو الراديو حتى بلغ الثالثة عشرة.

ـ مكث في الكُتّاب من سنة ١٩٣٥ حتى سنة ١٩٤٤. وفي هذه الأثناء وقعت مفاجأة غيرت مجرى حياته بالكامل؛ فعشية استقلال سورية، وعلى الأرجح في سنة ١٩٤٤، أراد الرئيس شكري القوتلي القيام بجولة في المناطق السورية للتعرف إليها. وعندم علم الفتى علي أحمد سعيد إسبر بهذه الجولة قرر أن يكتب قصيدة ويلقيها أمام الرئيس السوري حينما يصل إلى مدينة جبلة المجاورة. وفي اليوم المحدد لقدوم الرئيس القوتلي غادر الفتى قريته مشياً، ووصل، بعد جهد وعذاب، إلى جبلة وقد تبلل قمبازه وتلطخ حذاؤه بالوحل. وعلى الرغم من محاولة أحد الزعماء المحليين المدعو ابراهيم كنج طرده من الاحتفال، تمكن الفتى من أن يلقي القصيدة بين يدي رئيس الجمهورية الذي أعجب بها أيما إعجاب، واستدعاه ثم سأله عن أحواله وطلباته. فقال له: أريد أن أتعلم. فوعده الرئيس القوتلي بتحقيق أمنيته. وكان أحد أبيات القصيدة يقول:

إذا حُذفت لام وياء من اسمه بدت قوة لا يُستطاع لها ردُّ

ـ التحق بمدرسة اللايبك في طرطوس (الليسيه فرانسيه) للدراسة على حساب رئاسة الجمهورية، في نيسان (ابريل) ١٩٤٤، وتقدم لامتحان الشهادة الابتدائية في آخر العام الدراسي، أي بعد نحو ثلاثة أشهر فقط، وتمكن من النجاح. وتابع دراسته في هذه المدرسة سنة ١٩٤٥، لكن المدرسة أقفلت في سنة ١٩٤٦، بعد نيل سورية استقلالها وخروج الفرنسيين من الأراضي السورية، فانتقل إلى احدى المدارس المتوسطة في طرطوس وحاز الشهادة المتوسطة (البريفيه) بتفوق سنة ١٩٤٧.

ـ انتقل إلى اللاذقية سنة ١٩٤٧ لمتابعة دراسته الثانوية، وهناك برز شاعراً وسياسياً؛ لم يكن كثير الدرس، بل صبَّ جل اهتمامه، في تلك الفترة، على العمل السياسي وكاد أن يصبح شيوعياً، لكنه انضم إلى الحزب السوري القومي الاجتماعي سنة ١٩٤٨ بعدما كان شاهد بعض الطلبة القوميين يُطردون من المدرسة لأنهم تظاهروا ضد الانتداب الفرنسي. ثم تخرج في الثانوية سنة ١٩٤٩.

ـ نشر أولى محاولاته الشعرية في جريدة «الارشاد» بتوقيع أدونيس. ثم راح ينشر قصائده في مجلة «القيثارة» سنة ١٩٤٨. وهذه المجلة أصدرها في اللاذقية سنة ١٩٤٦ مجموعة من الشعراء السوريين القوميين أمثال: كمال فوزي الشرابي ومفيد عرنوق وعبد العزيز الأرناؤوط وعيسى سلامة. وكانت «القيثارة» أول مجلة تعنى بالشعر في سورية، بل كانت الثانية في العالم العربي بعد مجلة «أبوللو» التي أصدرها في القاهرة سنة ١٩٣٣ أحمد زكي أبو شادي. وكان كل من علي الناصر وأورخان ميسر ينشران فيها أيضاً. وفي مدينة اللاذقية اكتسب علي أحمد سعيد اسم أدونيس.

ـ التقى أنطون سعادة مؤسس وزعيم الحزب السوري القومي

الاجتماعي مرتين: في سنة ١٩٤٧ في اللاذقية وفي سنة ١٩٤٩ في بيروت.

ـ تخرج في جامعة دمشق سنة ١٩٥٤ حائزاً الليسانس في الفلسفة، بعد سنتين فقط من الدراسة. والمثير للعجب أن أدونيس لم يتقدم لامتحانات السنة الجامعية الأولى، لكنه تقدم، في السنة الثانية، لامتحانات السنتين معاً ونجح. وفي السنة الثالثة لم يتقدم للامتحانات أيضاً ونجح في السنة الرابعة بمواد السنتين الثالثة والرابعة. وفي هذه الأثناء كان يعمل في جريدة «البناء»، وراح اسمه يلمع ويصبح مشهوراً في دمشق، وبرز شاعراً مكرّساً للحزب السوري القومي الاجتماعي.

ـ بدأ يُرسل قصائده، منذ سنة ١٩٥١، إلى سعيد تقي الدين في لبنان، الذي كان ينشرها في مجلة «الآداب». وفي هذه المرحلة كان شعره سياسياً في مجمله. واشتهرت، من بين أشعاره، قصيدة «قالت الأرض» التي كتبها عقب إعدام أنطون سعادة في بيروت سنة ١٩٤٩. وأثارت هذه القصيدة ضجة في بيروت ودمشق وكتب عنها حسين مروة في جريدة «الحياة»، كما كتب عنها أيضاً ميشال أبو جودة في جريدة «النهار».

ـ التحق بالخدمة العسكرية سنة ١٩٥٤ وأمضى منها سنة في السجن بلا محاكمة. وعندما نُقل إلى الجبهة مع فلسطين في سنة ١٩٥٦، أصبح بلا مهمات يومية، فقرأ ريلكه وماكس جاكوب وجيمس جويس وأبولينير ورينيه شار. وفي الجبهة كتب قصيدتي «مجنون بين الموتى» و«السديم»، ومعظم قصائد الحب التي نُشرت في ديوان «قصائد أولى».

ـ جاء إلى لبنان مع زوجته خالدة سعيد في سنة ١٩٥٦ عقب

اغتيال العقيد عدنان المالكي في دمشق، واشتداد القبضة على أعضاء الحزب السوري القومي الاجتماعي. وبدأ يكتب مقالاته في جريدة «النهار» ثم في جريدة «الجريدة» ثم في جريدة «لسان الحال» فجريدة «الكفاح العربي». وفي بيروت عاش حالة من الحصار والأفق المقفل، فحاول السفر إلى افريقيا للعمل. لكن المحاولة، لحسن الحظ، فشلت. وفي تلك المرحلة كتب «مرثية الأيام الحاضرة» التي نُشرت في مجلة «شعر» بعنوان: «وحده اليأس».

- بدأ مشروعه الشعري يكتسب ملامح النضج منذ أن ظهرت قصيدة «الفراغ» سنة ١٩٥٤. ومع ظهور «البعث والرماد» في سنة ١٩٥٧، راحت قصائده اللاحقة تؤسس مفهوماً جديداً للانسان والعالم. وما كادت قصائد ديوان «أغاني مهيار الدمشقي» تُنشر على الناس تباعاً، حتى صار في الامكان القول إن مشروعاً شعرياً حقيقياً بدأ يبزغ في سماء الشعر العربي.

- ساهم في إصدار مجلة «شعر» مع الشاعر السوري الأصل يوسف الخال في سنة ١٩٥٧، فكان لهذه المجلة شأن كبير في الحداثة الشعرية وفي تغيير بنية القصيدة العربية.

- قام مع مجموعة من رفاقه في الحزب السوري القومي الاجتماعي بينهم هشام شرابي وعيسى سلامة بانتخاب الدكتور عبد الله سعادة رئيساً للحزب، وتسلم، بنفسه، رئاسة تحرير مجلة «البناء». وفي إحدى المرات كتب افتتاحية المجلة بعنوان: «يسارية الحزب السوري القومي الاجتماعي»، فهاج بعض الحزبيين عليه وأدى هذا الخلاف إلى ابتعاده عن الحزب سنة ١٩٥٨.

- عاش في بيروت في ذروة تألقها الفكري والأدبي والثقافي. وساهم، بقوة، في الحياة الثقافية، شاعراً مميزاً وكاتباً جريئاً وأستاذاً

للأدب العربي في الجامعة اللبنانية، وهو من مؤسسي اتحاد الكتاب اللبنانيين وعضواً في الأمانة العامة للاتحاد. والحياة الثقافية في لبنان مدينة له بالكثير من توهجها وحيويتها.

ـ بعد توقف مجلة «شعر» أصدر مجلة «مواقف» التي ظهر العدد الأول منها في تشرين الأول/اكتوبر ١٩٦٨. واستمرت في الصدور ٢٥ سنة متتالية (٧٤ عدداً).

ـ أثار كتابه «الثابت والمتحول» عند ظهوره في سنة ١٩٧٤ عاصفة من السجال والجدال والنقد والاحتجاج.

ـ غادر لبنان إلى باريس في سنة ١٩٨٦. وفي باريس عمل أستاذاً زائراً في جامعة «السوربون»، ثم مندوباً مساعداً في البعثة الدائمة لجامعة الدول العربية لدى اليونسكو، ودرَّس ست سنوات في جامعة جنيف.

ـ تُرجمت أشعاره إلى ثلاث عشرة لغة عالمية منها: الانكليزية والفرنسية والروسية والايطالية والفارسية.

ـ حاز الكثير من جوائز الشعر الرفيعة مثل: جائزة اصدقاء الكتاب في لبنان سنة ١٩٧٣؛ جائزة الدولة اللبنانية في سنة ١٩٧٤؛ وجائزة الندوة العالمية للشعر في الولايات المتحدة في آذار ١٩٧١؛ جائزة الشعر الدولية الكبرى (بلجيكا، ٢٠/٩/١٩٨٦)؛ جائزة ناظم حكمت الدولية للشعر (تركيا، ١٤/١/١٩٩٥)؛ جائزة البحر المتوسط الثقافية (٢٠/٢/١٩٩٥)؛ جائزة «التاج الذهبي» من مقدونيا سنة ١٩٩٧؛ جائزة نونينو الايطالية (١٩٩٩).

مؤلفاته الشعرية

- قالت الأرض ١٩٥٤
- قصائد أولى ١٩٥٧
- أوراق في الريح ١٩٥٨
- أغاني مهيار الدمشقي ١٩٦١
- كتاب التحولات والهجرة في أقاليم النهار والليل ١٩٦٥
- المسرح والمرايا ١٩٦٨
- وقت بين الرماد والورد ١٩٧١
- مفرد بصيغة الجمع ١٩٧٥
- كتاب القصائد الخمس تليها المطابقات والأوائل ١٩٨٠
- كتاب الحصار ١٩٨٥
- شهوة تتقدم في خرائط المادة ١٩٨٧
- احتفاء بالأشياء الغامضة الواضحة ١٩٨٨
- أبجدية ثانية ١٩٩٤
- الكتاب: أمس المكان الآن ١٩٩٥
- فهرس لأعمال الريح ١٩٩٨

مؤلفاته النثرية

- مقدمة للشعر العربي ١٩٧١
- زمن الشعر ١٩٧٢
- الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والابداع عند العرب ١٩٧٤
- فاتحة لنهايات القرن ١٩٨٠
- سياسة الشعر: دراسات في الشعرية المعاصرة ١٩٨٥

- الشعرية العربية ١٩٨٥
- كلام البدايات ١٩٨٨
- الصوفية والسوريالية ١٩٩٢
- النظام والكلام ١٩٩٣
- النص القرآني وآفاق الكتابة ١٩٩٣
- ها أنت أيها الوقت: سيرة شعرية ثقافية ١٩٩٣

صقر أبو فخر

ـ ولد سنة ١٩٥٣.

ـ درس في الشويفات وبيروت وحاز البكالوريوس في الاقتصاد سنة ١٩٧٦.

ـ بدأ الكتابة سنة ١٩٧٣، ثم راح ينشر مقالاته في «السفير» و«دراسات عربية» و«شؤون فلسطينية».

ـ عمل باحثاً في مركز التخطيط في بيروت من سنة ١٩٧٧ حتى سنة ١٩٨٢. وفي هذه الفترة تولى الإشراف على الباب الثقافي في مجلة «المصير الديمقراطي» (١٩٨٠ ـ ١٩٨٢)، كما عمل مشرفاً على إحدى فرق العمل في مشروع «موسوعة الدول الإفريقية» لحساب جريدة «السفير» سنة ١٩٨٢.

ـ عمل في الموسوعة الفلسطينية من سنة ١٩٨٣ حتى سنة ١٩٨٤.

ـ أصبح سكرتيراً لتحرير مجلة «المصير الديمقراطي» سنة ١٩٨٤ حتى توقفها عن الصدور سنة ١٩٨٥.

ـ عين محرراً لنشرة مؤسسة الدراسات الفلسطينية من سنة ١٩٨٥ حتى سنة ١٩٨٨. واستمر في هذه الأثناء يشارك في الموسوعة الفلسطينية حتى صدورها سنة ١٩٩٠.

ـ شارك في تحرير الجزئين السادس والسابع من «موسوعة السياسة» اللذين صدرا عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت في سنتي ١٩٩٠ و١٩٩٤ على التوالي.

ـ عين محرراً للشخصيات الفكرية والثقافية والسياسية في جريدة «السفير» سنة ١٩٩١.

ـ عضو في هيئة تحرير ملف «معلومات» الذي صدر عن جريدة «السفير» سنة ١٩٩٢.

ـ رئيس قسم في مؤسسة الدراسات الفلسطينية منذ سنة ١٩٩٤.

ـ عضو في هيئة تحرير «مجلة الدراسات الفلسطينية».

ـ نشر الكثير من الدراسات والمقالات في الصحف العربية في لبنان والأردن وفلسطين ومصر والكويت وقطر والإمارات العربية المتحدة والولايات المتحدة الأميركية وانكلترا.

مؤلفاته:

- الجنس عند العرب، كولونيا ـ ألمانيا: دار الجمل، ١٩٩١.
- ملاحظات نقدية حول الثقافة في فلسطين، بيروت: الاتحاد العام للكتاب والصحافيين الفلسطينيين، ١٩٨٠.
- حوار بلا ضفاف مع الدكتور صادق جلال العظم، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٨.

شارك في تأليف عدد من الكتب هي:

يوميات الحرب الإسرائيلية في لبنان	١٩٨٥
حرب الأيام السبعة على لبنان	١٩٩٣
مجازر الأرمن	١٩٩٥
سياسة الأرض المحروقة والحل المفروض	١٩٩٦

تحقيق:

ـ اكتشف مجموعة قصصية للراحلة سميرة عزام فحققها وقدم لها ثم نشرها بعنوان «أصداء» (بيروت: مكتبة بيسان، ١٩٩٧).

حوار مع أدونيس

الطفولة، الشعر، المنفى

ظهر *أدونيس* ، في سوريّة ، في الفترة الّتي كان فيها *نزار قبّاني* يهزّ رتابة الشعر التقليديّ هزّاً عنيفاً ، ويخلخل مواقعه الثابتة . وفي تلك الأثناء كان *بدوي الجبل* وعمر *أبو ريشة* و*سليمان العيسى* ونديم محمّد يجاهدون لإعادة الاعتبار للقصيدة الكلاسيكيّة ذات المصراعين الّتي ذوت ثمّ ماتت بموت *بدوي الجبل* . ولعلّ رحيل عمر *أبو ريشة* و*نديم محمّد* ومحمّد مهدي *الجواهري* ومصطفى *جمال الدين* كان شاهداً على أفول مرحلة كاملة من الشعر العربيّ .

أطلق *أدونيس* شرارة الحداثة المعاصرة في الشعر العربيّ ، فكان حدسه يعانق تطلّعه إلى الحريّة والتغيير والإبداع ؛ ومنذ البداية رأى أنّ الثقافة ليست مجرّد استعمال جديد للّغة بقدر ما هي تجديد لها . والمعرفة والحداثة ، بهذا المعنى ، كفاح ؛ أي أنّهما لا تعنيان بتفسير العالم أو الحياة أو الإنسان إلاّ لغاية أساسيّة : تغيير العالم والحياة والإنسان .

[أدونيس ، مواقف / افتتاحيّة العدد الأوّل ، تشرين الأوّل ١٩٦٨]

تأثّر *أدونيس* ، في تجربته الشعريّة ، بخمسة مصادر ، هي :

١ـ الشعر العربيّ الكلاسيكيّ ، وبخاصّة *المتنبّي* و*أبا العلاء المعرّي* و*أبا نواس* .

٢ـ الحركة الصوفيّة وأفكارها ورؤاها ، وتحديداً بالنثر الصوفيّ لا بالشعر الصوفيّ .

٣ـ الفكر اليونانيّ ، وبخاصّة الفيلسوف *هيراقليطس* .

٤ـ الفيلسوف الألمانيّ *فريدريك نيتشه* وما يمثّله من غضب ورفض [illegible] وعنفوان .

٥ـ المعرفة العلميّة والتفكير العلميّ المعاصر .

صقر [illegible]

منشورات 2000
PALESTINE 2000
المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
بيروت ، ساقية الجنزير ، بناية برج الكارلتون ، ص.ب : ٥٤٦٠-١١
العنوان البرقي : موكيالي ،
هاتفاكس : ٨٠٧٩٠٠ / ٨٠٧٩٠١